

MÁRCIO SUZUKI

O Gênio Romântico
Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel

Trabalho apresentado ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de doutor, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Fernando Batista Franklin de Matos.

São Paulo, 1997

Este trabalho teve o apoio do CNPq — Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico —, cuja bolsa de estudos (doutorado-sanduiche) possibilitou uma pesquisa de seis meses (novembro de 1993 - março de 1994) na Universidade de Tubingen, Alemanha.

Amizade é amor filosófico, amizade também entre iguais, não apenas mestre e discípulo. —

Friedrich Schlegel¹

Mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende.

Grande Sertão: Veredas
João Guimarães Rosa

¹ *PhL*, V, 226. *KA*, XVIII, p. 341.

Sumário

Introdução		1
Cap. I	O filósofo e o gênio	5
	A idéia de crítica e a interpretação do discurso filosófico. O léxico transcendental: conceitos do entendimento e Idéias da razão. O espírito da obra. Jogo estético e reflexão. A leitura de Hume e de Rousseau.	
Cap. II	A poesia e os limites da razão	41
	Despoetizar a linguagem filosófica. O gênio orgânico (Shaftesbury, Young, Herder) e o papel arquitetônico do gênio: história e formação da humanidade; causalidade eficiente e causalidade final. Gênio e comunicabilidade. <i>O gênio e o filósofo.</i>	
Cap. III	A descoberta da arte de filosofar	69
	O espírito nas artes e o espírito na filosofia. Reflexão natural e reflexão filosófica. Gênio, imaginação e intuição intelectual. <i>Gênio e gênio do gênio</i> : a descoberta do método e a história da filosofia; invenção e reinvenção do sistema; gênio e método.	
Cap. IV	O filósofo e a vida	87
	O filósofo efetivo. A síntese estética em Fichte. Ponto de vista comum e ponto de vista filosófico no romantismo. Realismo e idealismo da doutrina-da-ciência. O contingente e a dimensão da vida. Idealização do real e realização do ideal. A forma da exposição do sistema do saber humano.	
Cap. V	A simetria do gênio	112
	A interpretação romântica do princípio absolutamente incondicionado da doutrina-da-ciência. Determinação recíproca e prova recíproca. Começo hipotético e começo real: o sistema elíptico. O sistema intermediário entre Fichte e Espinosa.	
Cap. VI	A ironia: dialética e diálogo	130
	A ininteligibilidade da doutrina-da-ciência. A coisa-em-si e o travo. Lógica formal e lógica material. A dialética e a necessidade de interlocução: mediação lógica e mediador real. Dialética antiga e dialética moderna.	

Cap. VII	A crítica da filosofia	160
	A imagem romântica de Sócrates. O nariz. A ironia pode ser ensinada como arte? Urbe antiga e público moderno: a socrácia. Ironia e unificação de poesia e filosofia. <i>O poeta, o filósofo e a Revolução.</i>	
Cap. VIII	O Witz: princípio e órgão da filosofia	186
	A crítica divinatória. A equivocidade do chiste. <i>O chiste e a finitude da consciência. O chiste e a linguagem:</i> a origem das línguas; a natureza transcendente da linguagem. <i>O chiste e os limites da crítica.</i>	
Cap. VII	Mitologia e História da Filosofia	221
	A intuição intelectual objetivada. Mitologia e mistério. A totalidade genial dos antigos e a genialidade plural dos modernos. História e história da filosofia.	
Conclusão	Gênio e Sistema	237

Abreviaturas utilizadas

KA Refere-se à *Kritische Ausgabe* das obras de Friedrich Schlegel, editadas sob a coordenação de Ernst Behler com a colaboração de Jean-Jacques Anstett e Hans Eichner, e publicadas pela editora Ferdinand Schöningh (Paderborn, de 1958 em diante). A indicação será seguida do número do volume e da página.

FPL Indica os *Fragmentos de Poesia e Literatura* (volumes XVI e XVII) da *Kritische Ausgabe*. Após a sigla, segue-se a indicação da época correspondente (algarismo romano) e do número do fragmento.

PhL Indica os *Anos de Aprendizado Filosófico* (*Philosophische Lehrjahre*), que se encontram nos volumes XVIII e XIX, da *Kritische Ausgabe*. Após a sigla, segue-se a indicação da época correspondente (algarismo romano) e do número do fragmento.

Introdução

Costuma ser uma praxe historiográfica recomendável começar uma tese pelo recenseamento de tudo aquilo que já se escreveu de importante sobre o assunto que se quer discutir. A vantagem que essa prática oferece é clara: pela comparação com o que foi feito por outros autores se pode situar melhor qual é a originalidade da tese que se pretende defender.

De certo modo, o presente trabalho não tem como atender a essa norma. Boa parte dele pode ser considerada como uma tentativa modesta e bastante inábil de desenvolver idéias originais de dois historiadores da filosofia (se é que entendi bem o que escreveram): estou falando de Gérard Lebrun e de Rubens Rodrigues Torres Filho, que, aliás, nem sequer se ocuparam — pelo menos até agora — direta e detidamente do objeto deste estudo, a obra filosófica de Friedrich Schlegel.

Cabe a Gérard Lebrun ter descoberto e explorado em todas as suas conseqüências a reviravolta radical que a Terceira Crítica de Kant opera na filosofia com a introdução da idéia de *reflexão*. As implicações dessa reviravolta para a discussão do tema escolhido (o gênio), terão de ser discutidas no interior do trabalho. Aqui valeria a pena destacar um único ponto: “discurso filosófico inédito”, diz Lebrun, a crítica é “a condição de possibilidade da história da filosofia”.¹ A história da filosofia só pôde começar a ser escrita quando a crítica se pôs do lado de fora da metafísica: “foi preciso que Kant ousasse situar-se no exterior da metafísica e que colocasse entre parênteses (por algum tempo, acreditava ele) essa ciência diferente das outras, para que as obras filosóficas fossem repentinamente projetadas a uma distância tal que a nossa ‘história da filosofia’ fosse concebível.”² Foi bastante espantoso para mim constatar que essa relação entre crítica e história da filosofia é conscientemente apropriada e reelaborada por Schlegel. Como

¹LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 12.

²*Idem*, p. 14.

indicação de sua acuidade na interpretação dessa questão (o que, por si só, já permitiria alçá-lo à condição de comentador da filosofia), basta lembrar este fragmento:

Kant descobriu o *fim* da metafísica — nas três Idéias, Deus, liberdade, imortalidade —, mas Fichte o início, não, porém, no eu e no não-eu, mas na liberdade interna da reflexão.³

Mas será que, com Fichte, se pode realmente pensar um novo começo para a filosofia, ou será que deve ser considerado o *último* filósofo no sentido convencional? Essa dúvida intrigará Schlegel e será a causa de boa parte da ambivalência de sua posição em relação a Fichte no início de seus *Anos de Aprendizado Filosófico*. A doutrina-da-ciência é a primeira filosofia inteiramente fundada na liberdade da reflexão e, por isso, pode se apresentar, conforme mostra Rubens Rodrigues Torres Filho, como uma reflexão da reflexão, como uma filosofia do gênio: “Filosofia genial, no sentido mais rigoroso da palavra, a doutrina-da-ciência se reencontra então como a mais completa filosofia da genialidade.”⁴ Como se essa única pista já não fosse suficientemente instigante, ao autor de *O Espírito e a Letra* se devem várias outras indicações valiosas, que me ajudaram a compreender melhor a história da filosofia kantiana e pós-kantiana.⁵

Numa perspectiva semelhante da história da filosofia idealista se situa a monografia de Claudio Ciancio, *Friedrich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione*, que, ao lado da tese de Walter Benjamin, é referência indispensável para quem quer se orientar nos estudos sobre o filósofo romântico. Ciancio mostra como a percepção da dilaceração e fragmentação da consciência leva Schlegel a pensar que a única saída para a crise do idealismo seria abdicar da filosofia especulativa e buscar uma forma de revelação positiva. Fundamental nesse processo, a articulação entre crítica e história da filosofia também não passou despercebida ao comentador italiano: nas primeiras reflexões filosóficas de Schlegel “crítica da filosofia e história sistemática da filosofia tendem a coincidir”.⁶

³ *PhL*, IV, 1019. *KA*, XVIII, p. 280.

⁴ TORRES FILHO, R. R. *O Espírito e a Letra. A Crítica da Imaginação Pura, em Fichte*. São Paulo, Ática, 1975, pp. 15-16.

⁵ Além dos trabalhos citados na bibliografia, foi importante poder consultar o projeto de pesquisa *Filosofias do Período Pós-kantiano: Dogmatismo e Criticidade*.

⁶ CIANCIO, C. *Friedrich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione*. Milão, Mursia, 1984, p. 65.

O livro de Ciancio procura mostrar a crescente insatisfação de Schlegel com as soluções parciais que encontra para o problema do sujeito dilacerado, problema cuja resposta definitiva só ocorreria na *Spätphilosophie*. O presente estudo se põe num ponto de vista diferente: ao invés de traçar uma “evolução” até a filosofia da vida dos últimos anos, para, aí sim, encontrar o sistema definitivo, parece ser possível mostrar que há um *sistema perfeitamente coerente e coeso* já no ponto de partida. Este trabalho se limita, por isso, a uma leitura dos escritos do período inicial, sobretudo das sete primeiras séries de fragmentos filosóficos (que vão até a estadia em Paris), mais os apêndices contidos no primeiro volume dos *Philosophische Lehrjahre*. O corte é arbitrário e só se justificaria por fatos de ordem biográfica: ida para Colônia, aproximação dos círculos católicos e conversão ao catolicismo (1808). Mesmo assim, não hesitei, sempre que necessário, em recorrer a fragmentos, textos e cursos posteriores à conversão. É que, em muitos casos, guardam claras semelhanças com os textos da fase inicial e geralmente são menos elípticos que estes.

Tendo em vista a riqueza e força da reflexão filosófica de Schlegel, não deixa de ser surpreendente que só muito recentemente tenha crescido o interesse por ele. Pretendi mostrar, dentro de um recorte preciso, que sua filosofia não é somente um conjunto desconexo de idéias brilhantes, mas um *sistema*, no sentido rigoroso que o pós-kantismo emprega o termo. Ao elaborar este trabalho, sempre esteve presente em mim a questão levantada por Rubens Rodrigues Torres Filho: “Adotaríamos, portanto, Friedrich Schlegel como um a mais na lista dos filósofos?”⁷

* * *

Gostaria de manifestar aqui meu agradecimento ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e à Área de Estética do Departamento, que me deram o apoio e concederam o tempo necessário para poder desenvolver esta pesquisa. Gostaria também

⁷ TORRES FILHO, R. R. “Novalis: o Romantismo Estudioso”. In: *Pólen*. São Paulo, Iluminuras, 1988, p. 12.

de poder exprimir minha gratidão a Davi Arrigucci Júnior, Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola, Ricardo Ribeiro Terra e Rubens Rodrigues Torres Filho. E a Luiz Fernando Batista Franklin de Matos, que não apenas aceitou orientar este trabalho, como também me incentivou e aconselhou nos momentos mais difíceis: amigo e mestre em todas as horas.

I - O filósofo e o gênio

É o esforço conjugado do autor e do leitor que fará surgir esse objeto concreto e imaginário que é a obra do espírito. Não há arte senão para e pelo outro.

Sartre¹

Quando Kant decide dar o nome de *crítica* à investigação do alcance e dos limites da razão, sabe muito bem que não está empregando uma palavra nova. Sempre respeitoso da terminologia consagrada, embora também sempre consciente das novas significações que introduz, sua escolha recai desta vez sobre uma palavra de uso corrente, que serve para identificar uma *tendência* própria do século XVIII: a de submeter dogmas e opiniões aceitas ao escrutínio do pensamento livre e esclarecido. É este o anseio que se pode encontrar manifesto, por exemplo, no verbete *critique* da *Enciclopédia*, de autoria de Marmontel: “seria desejável que um filósofo tão firme quanto esclarecido ousasse trazer ao tribunal da verdade juízos que a adulação e o interesse pronunciaram em todos os séculos”.²

Tanto quanto essa declaração de princípios, há também um outro aspecto que talvez mereça ser lembrado para entender a formação do conceito: *crítica* é a palavra que os ingleses empregavam, no século XVIII, para designar a apreciação estética de obras artísticas e literárias. Essa referência, que de certo modo é esquecida e empalidece com a descoberta da idéia de uma investigação transcendental das fontes puras do conhecimento, permanece no entanto operante em algumas distinções cruciais da filosofia kantiana: é a partir da leitura de ensaios sobre literatura, arte e

¹ SARTRE, J. P. *Qu'est-ce que la littérature?* Paris, Gallimard, 1948, p. 55.

² *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisoné des Sciences, des Arts et des Métiers*. Nova Iorque, Readex Microprint, 1969, vol. 1, p. 494. Cf. o verbete *Kritik* do *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Edição de Joachim Ritter e Karlfried Gründer. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

gosto de autores anglo-saxões que ganhará visibilidade para Kant a diferença entre crítica e doutrina, cânon e *organon*, já presente nos cursos de lógica da década de 70:

Todas as belas-artes, por exemplo, poesia, estética etc. etc. não permitem, portanto, nenhuma doutrina, mas apenas uma crítica, pois não se pode aprender o gosto por meio de regras.³

Ao lado de outras passagens que apontam na mesma direção⁴, o texto não é importante somente para mostrar a filiação das idéias estéticas de Kant, quanto também para precisar que o surgimento da distinção entre doutrina — ciência fundada em preceitos rigorosos — e crítica — saber que não se aprende por meio de regras — se dá nesse horizonte.

Para evitar qualquer confusão com esses dois sentidos correntes no século XVIII, a própria *Crítica da Razão Pura* se apressa em esclarecer sua especificidade como investigação *transcendental*, mas é evidente que conservará alguma coisa deles: é assim que Kant também exigirá um “exame livre e público” dos princípios da religião e legislação, pois sua época, diz ele, “é a verdadeira época da crítica, à qual tudo tem de se submeter”.⁵ Em seu significado mais amplo, a crítica deve examinar *tudo*. Mas para que isso aconteça de maneira rigorosa é preciso, pelo menos na filosofia, que esse exame seja antecedido por um trabalho prévio, que averigüe e delimite o próprio alcance da razão. É o que se pode ler numa passagem da Introdução à segunda edição da *Crítica*:

³ *Vorlesungen über Logik*. In: *Gesammelte Schriften*. Edição Akademie. Berlim, Walter de Gruyter, 1966, vol. XXIV, 1, p. 314.

⁴ Cf. a reflexão 1588: “Belas-artes só admitem crítica. Home. Portanto, nenhuma ciência do belo.” (Ed. Akademie, vol. XVI, p. 26) Como se vê pela menção de Lord Kames, a referência é a *crítica* dos ingleses: “Agora, enfim, o que mais se revigora é a filosofia crítica, e os ingleses tem o maior mérito nisso” (*ibidem*, p. 37).

⁵ *KrV*, A XI.

γ Não se pode tampouco esperar aqui uma crítica dos livros e dos sistemas da razão pura, mas sim a da própria capacidade pura da razão. Somente depois, quando esta estiver como fundamento, ter-se-á uma pedra de toque segura para apreciar o conteúdo filosófico de obras antigas e modernas nessa disciplina; do contrário, o historiógrafo e juiz incompetente julgará afirmações infundadas dos outros por meio de suas próprias, igualmente infundadas.⁶

Como indica esse acréscimo da segunda edição, somente a *Crítica* pode, depois de completar a investigação dos princípios puros do conhecimento, estabelecer critérios para a apreciação das obras de filosofia antiga ou moderna. No entanto, é de se presumir que só será capaz de examinar e julgar as idéias de um sistema filosófico qualquer, se, juntamente com os fundamentos de todo conhecimento legítimo, proporcionar os instrumentos indispensáveis para que se *leia e compreenda* o sentido das afirmações dos autores que discute. Seu procedimento tem de ser *crítico*, isto é, não pode ter como ponto de partida uma *doutrina* a ser corroborada ou refutada, pois neste caso não se distinguiria das estratégias empregadas, por exemplo, pelo dogmático ou pelo cético. As condições transcendentais do conhecimento têm de fornecer também os meios *hermenêuticos* de compreensão do discurso filosófico.

A idéia de que a crítica também tem de ser uma “chave de leitura” será explicitada alguns anos mais tarde. No parágrafo final da *Resposta a Eberhard* — texto polêmico de 1790, em que reafirma a originalidade e a necessidade da crítica perante o dogmatismo —, Kant comenta que muitos historiógrafos da filosofia, pondo na boca dos filósofos “mero contra-senso”, não podem “ver, além da investigação terminológica do que disseram, aquilo que eles quiseram dizer”. Recusando a compreensão literal do que se diz, esse trecho (que não deixou de chamar a atenção de Fichte e Heidegger⁷) dá indiretamente uma sugestão de como deve ser a

⁶ *KrV*, B 27.

⁷ FICHTE, J. G. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. In: *Werke*. Edição de I. H. Fichte. Berlim, Walter de Gruyter, 1971, p. 479, nota. HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 4ª ed., 1973, pp. 195 e segs. Para um comentário

explicação ou, melhor, a *interpretação do discurso filosófico* segundo a crítica da razão pura — crítica que é, como afirma a continuação da passagem, a “chave de todas as interpretações de puros produtos da razão por meros conceitos”.⁸

Mas talvez seja possível mostrar que, para a crítica, ser “chave de todas as interpretações” não representa uma consequência de menor importância, uma espécie de apêndice ao sistema, mas é uma característica fundamental, que a distingue de *todas* as filosofias dogmáticas ou céticas do passado. Situando-se “no exterior da metafísica” (na expressão de Lebrun), a crítica também põe o problema da leitura e interpretação das filosofias numa perspectiva totalmente nova. Isso fica claro quando os *Prolegômenos* descrevem o novo tipo de *leitor* que é requerido para entender a *Crítica da Razão Pura*:

Esse trabalho é difícil e exige um leitor decidido a entrar aos poucos, pelo pensamento, num sistema que não tem como fundamento nada que seja dado, a não ser a própria razão, leitor que, por conseguinte, busca desenvolver o conhecimento a partir de seus germes originais, sem se apoiar em nenhum fato.⁹

Esse leitor capaz de usar a própria razão e pensar por si mesmo não é possível somente *a partir da crítica*, porque *nasce junto com a crítica*. Leitura e crítica surgem da constatação de que o problema da metafísica reside em grande parte numa incapacidade de compreender a si mesma. Não foi, por exemplo, por *descuido de leitura* que se deixou de entender a verdadeira dimensão do “problema de Hume”, em cuja solução no entanto se decidia o destino da metafísica como ciência? Não foi por uma incompreensão a respeito de si mesmas que os filósofos se viram incapacitados de “estancar a fonte de todos os erros” (a ilusão dialética), de evitar o contra-senso, a contradição, o “desentendimento [*Mißverstand*] da razão consigo

dessas leituras, cf. TORRES FILHO, R. R. *O Espírito e a Letra*. São Paulo, Ática, 1975, pp. 91 e segs.

⁸ *Über eine Entdeckung*, AB, 126.

⁹ *Prolegomena*, A 38-39. -

mesma”?¹⁰ Não foi por um persistente mal-entendido que não enxergaram aquilo que era o essencial, o sentido prático-moral – aquela “Idéia oculta da filosofia”, que os homens “em parte não entenderam, em parte consideraram como um tributo à erudição”?¹¹ São esses problemas de má interpretação que justificam, desde logo, o cuidado lexicográfico que orienta o trabalho de enumeração e dedução dos princípios puros do conhecimento: a crítica é o “plano”, um “dicionário completo” dos “conceitos originais”¹² da razão, dicionário que contém todos os principais conhecimentos da *filosofia transcendental*.

A primeira parte desse recenseamento dos conceitos puros se encontra na estética e na analítica transcendental, e é no esquematismo que se estabelecem as condições para o uso válido dos conceitos ali deduzidos. O esquema, terceiro elemento (*Drittes*) ou representação mediadora (*vermittelnde Vorstellung*) que vincula, pela imaginação, a categoria à sua imagem, é a operação que condiciona a possibilidade de *significação* dos conceitos puros do entendimento: “Os esquemas dos conceitos puros do entendimento são, portanto, as verdadeiras e únicas condições para proporcionar a estes uma referência [*Beziehung*] a objetos e, por conseguinte, significação [*Bedeutung*][...]”¹³

Diferentemente, portanto, do que ocorre com a mera função lógica do juízo, nas categorias se depende do esquema, síntese da imaginação sem a qual se suprime “toda significação, isto é, referência ao objeto”¹⁴ :

Ainda que todos esses princípios [puros do entendimento] e a representação do objeto com a qual a ciência se ocupa sejam produzidos inteiramente *a priori* na mente, no entanto não significariam absolutamente nada se não pudéssemos, sempre, exibir sua significação

¹⁰ *KrV*, B XXXI, A XII.

¹¹ *Philosophische Enzyklopädie* (1775). In: *Kleinere Vorlesungen*. Edição *Akademie*, vol. XXIX, p. 9.

¹² *KrV*, B 27; B 109; B 29.

¹³ *KrV*, B 185.

¹⁴ *KrV*, B 300.

nos fenômenos (em objetos empíricos). Também se exige que um conceito abstrato *se torne sensível*, isto é, que se exiba o objeto que lhe corresponde na intuição, porque, sem isso, o conceito (como se diz) ficaria sem *sentido* [*Sinn*], isto é, sem significação [*Bedeutung*].¹⁵

Os conceitos são vazios, desprovidos de sentido (*sinnlos*), se não se aplicam a um correlato sensível (*sinnlich*)¹⁶, mas a manifestação sensível restaria um *mero dado da percepção* se não pudesse ser interpretada por meio deles:

Sem sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado e, sem entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Por isso, é tão necessário tornar sensíveis os próprios conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição), quanto *tornar inteligíveis para si* [*sich verständlich machen*] as suas intuições (isto é, pô-las sob conceitos).¹⁷

Não é apenas o conceito que precisa ser exibido na intuição: esta também só pode ser *lida* por meio daquele. As condições de possibilidade do conhecimento são, assim, também condição de significação e de inteligibilidade da experiência. Por meio do esquematismo, o cientista dispõe de uma linguagem pela qual pode fazer perguntas e “constranger a natureza a lhe dar respostas”.¹⁸

Este é, como se sabe, o significado da “revolução copernicana” realizada pela filosofia transcendental: em si mesmas desprovidas de sentido, as coisas devem ser pensadas mediante palavras que compõem um texto, ao qual se pode chamar de “natureza” ou “conjunto [*Inbegriff*] de todos os objetos da experiência”. Os conceitos, diz Kant, não passam de meios *para soletrar os fenômenos a fim de lhes dar um sentido*:

¹⁵ *KrV*, B. 299.

¹⁶ “O esquema é, por isso, propriamente apenas o fenômeno ou o conceito sensível [*sinnlicher Begriff*] de um objeto.” (*KrV*, B 186.)

¹⁷ *KrV*, B 75 (grifo nosso). Da mesma forma, o esquematismo nos dá a capacidade de “poder tornar inteligível [*verständlich machen*] a possibilidade do seu objeto [isto é, do objeto da categoria]” (*Ibidem*, B 300)

¹⁸ *KrV*, B XIV.

Por conseguinte, os conceitos puros do entendimento não têm absolutamente nenhuma significação [*ganz und gar keine Bedeutung*] se se afastam dos objetos da experiência e se referem a coisas-em-si mesmas (*noumena*). Servem apenas para, por assim dizer, soletrar fenômenos a fim de poder lê-los como experiência.¹⁹

Mas apesar de todas essas passagens em que procura restringir o uso válido do entendimento ao mundo dos fenômenos, Kant mostrará que o campo de significações não se esgota aí, uma vez que, mesmo “sem as condições formais da sensibilidade” e “sem uso transcendental algum”, os conceitos puros podem ter uma “significação transcendental”.²⁰ É isso que assinala o Prefácio à segunda edição, no qual se afirma que a Crítica “ensina a tomar o objeto em *dupla significação*, isto é, como fenômeno e como coisa-em-si mesma”.²¹ Há, pois, uma outra espécie de significação, cujo “conteúdo” deve se localizar além do mundo dos fenômenos:

[...] os conceitos do entendimento *parecem ter muito mais significação [Bedeutung] e conteúdo [Inhalt]* para que toda sua determinação se esgote pelo mero uso empírico, e assim o entendimento constrói imperceptivelmente, junto ao edifício da experiência, um anexo ainda mais amplo, que preenche com meros entes de razão [*Gedankenwesen*], sem sequer perceber que se alçou, com seus conceitos de resto corretos, além dos limites do uso deles.²²

No conjunto da *Crítica*, cabe à dialética transcendental a tarefa de descrever e manter sob controle a ilusão natural que decorre do uso indevido do entendimento além de seus limites. Ao mesmo tempo, ela circunscreve o âmbito de aplicação dos

¹⁹ *Prolegomena*, A 74; A 101.

²⁰ A distinção entre “uso” e “significação” transcendental ocorre em B 304-305.

²¹ *KrV*, B XXVII.

²² *Prolegomena*, A 106 (grifo nosso). A apresentação que se faz aqui se baseia na idéia de “dupla significação” dos conceitos na *Crítica da Razão Pura*, comentada por Rubens Rodrigues Torres Filho no ensaio “Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula”. In: *Tempo Brasileiro*, n. 91, outubro-dezembro de 1987, pp. 11-27. A mesma questão, na filosofia de Schopenhauer, foi discutida por Maria Lúcia M. O. Cacciola em *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo, Edusp-Fapesp, 1994.

conceitos originários da razão. Começa então a segunda etapa do levantamento léxico realizado pela crítica da razão pura:

Essas Idéias [da razão] têm, pois, em seu uso uma determinação completamente diferente do que as categorias, mediante as quais, e mediante os princípios nelas assentados, se tornou primeiramente possível a experiência. Mas nossa penosa crítica do entendimento seria também inteiramente supérflua, se nosso propósito não fosse outro que o mero conhecimento natural, tal como pode ser dado na experiência; pois a razão se desincumbe, com toda segurança e muito bem, de sua ocupação, tanto na matemática quanto na ciência da natureza, mesmo sem toda aquela sutil dedução: assim, nossa crítica do entendimento se liga às Idéias da razão pura em vista de um propósito que se encontra além do uso empírico do entendimento, acerca do qual, todavia, dissemos acima que a esse respeito é totalmente impossível, sem objeto [*Gegenstand*] ou sem significação [*Bedeutung*].²³

Kant corrige aqui o sentido unilateral em que poderiam ser tomadas as suas afirmações. Trata-se, agora, de explicar o significado de conceitos que, se já não servem para *fazer uma leitura* do mundo, valem todavia como condições de *compreensão*: “Conceitos da razão [*Vernunftbegriffe*] servem para a *compreensão* [*Begreifen*], assim como os conceitos do entendimento [*Verstand*] para *entender* [*Verstehen*] (as percepções)”.²⁴

Um conceito da razão não precisa se *referir* diretamente a um objeto da experiência como instância que lhe assegura *significação*. A síntese que efetua, no entanto, também precisa de um “conteúdo”, que não é um objeto particular qualquer, *mas o próprio entendimento*. Assim, também a razão produz um “esquema”, ou melhor, o “análogo de um esquema”²⁵, cujo resultado, não podendo ser a exibição de um conceito na intuição, é na verdade uma *compreensão* das sínteses do entendimento, através da ordenação ou sistematização delas: “A razão jamais se refere diretamente

²³ *Prolegomena*, A 132.

²⁴ *KrV*, B 367.

²⁵ *KrV*, B 710, 712; B 693.

[*geradezu*] a um objeto, mas somente ao entendimento e, por meio dele, a seu próprio uso empírico, por conseguinte não *produz* nenhum conceito (de objetos), mas apenas os *ordena* [...]"²⁶

A síntese da razão fornece o "substrato" ou "correlato comum"²⁷ para todas as possíveis sínteses válidas do entendimento. No entanto, ser um tal protótipo (*Urbild*) de todas as coisas — como, por exemplo, a Idéia de Deus — "não significa [*bedeutet*] a relação objetiva de um objeto efetivo a outras coisas, mas *da Idéia a conceitos*, e nos deixa em total ignorância quanto à existência de um ser de tão extraordinária prerrogativa".²⁸ "Foco imaginário" (*focus imaginarius*) a partir do qual a razão "espalha unidade sistemática sobre toda a experiência", essa "coisa transcendental" (*dieses transzendentale Ding*)²⁹ não pode ser tomada como princípio constituinte da objetividade, como afirmação de uma existência ou referência real. Entendê-la neste sentido e não como mero princípio "regulador" — eis a confusão que dá origem à ilusão e aos mal-entendidos da metafísica:

Tomar o princípio regulador da unidade sistemática da natureza como um princípio constitutivo, e pressupor hipostaticamente como causa aquilo que é posto somente na Idéia como fundamento do uso coerente [*einhellig*] da razão, quer dizer apenas confundir a razão.³⁰

Para ser corretamente entendida (*wenn wir sie recht verstehen...*), a razão pura deve ser pensada como a faculdade que contém tão-somente princípios reguladores, os quais, não interferindo diretamente na experiência, permitem a concordância (*Zusammenstimmung*) do entendimento consigo mesmo; do contrário, ou seja,

²⁶ *KrV*, B 671; B 363. Cf. B 692: "Para a razão, o entendimento constitui um objeto, tanto quanto a sensibilidade para o entendimento. Tornar sistemática a unidade de todas as ações empíricas possíveis do entendimento é uma ocupação da razão, assim como o entendimento vincula o diverso dos fenômenos por meio de conceitos e os põe sob leis empíricas."

²⁷ *KrV*, B 606; B 600 - nota.

²⁸ *KrV*, B 607.

²⁹ *KrV*, B 672; B 710.

³⁰ *KrV*, B 721.

quando é mal entendida (*wenn man sie aber mißversteht*), ela inibe o “uso concatenado [*zusammenhängend*] do entendimento”.³¹ Não se deve confundir as Idéias reguladoras da razão e os conceitos constitutivos do entendimento:

Se meros princípios reguladores são considerados como constitutivos, eles podem, como princípios objetivos, ser conflitantes [*widerstreitend*][...] ³²

Descoberta a fonte de “eternas contradições e conflitos”, a crítica pode evitar a confusão babélica (*Sprachverwirrung*) que impediu a construção da metafísica.³³ Diferentemente do dogmatismo, que só fala de coisas-em-si, a filosofia transcendental pode, através da distinção de dois registros de significação, aplinar as discrepâncias da razão consigo mesma, restabelecendo o acordo entre sua linguagem e a do entendimento: “[...] tem de haver concordância [*Einstimmung*] entre aquilo que pertence à natureza da razão e à do entendimento, e aquela tem de contribuir para a perfeição desta e é impossível que a possa confundir”.³⁴

Diante de pretensões divergentes — manter o entendimento nos limites do uso empírico e, em virtude de uma inclinação metafísica natural, desejar ir além deles—, é preciso saber como se soluciona o conflito, a fim de novamente emprestar coerência, dar coesão aos produtos da razão pura. Preocupando-se não tanto em simplesmente refutar afirmações contrárias, quanto em descobrir sentido no aparente contra-senso, a crítica se mostra mais habilitada que outras filosofias para entender as proposições filosóficas, ali onde o alinhavo das idéias ameaça se esgarçar, e o discurso metafísico que se interpreta aparentemente já “não concorda consigo mesmo [*nicht mit sich selbst zusammenstimmt*].” Os leibnizianos, acusa Kant na

³¹ *KrV*, B 730; B 679; B 693-694. No nível lingüístico, os textos apresentam uma circularidade: a razão, condição de compreensão das sínteses do *entendimento*, pode ser bem ou mal *entendida*. De qualquer forma, o problema da *inteligibilidade* tem de ser solucionado, como se verá a seguir, pela concordância entre razão e entendimento.

³² *KrV*, B 694.

³³ *KrV*, B 735.

³⁴ *KrV*, A 132.

Resposta a Eberhard, não foram capazes de entender o mestre, porque, sem se inquietar com a inconsistência dos enunciados, procuraram “imitar também os trejeitos e erros de linguagem” daquele autor original, tomando-lhe as afirmações ao “pé da letra [*nach dem Buchstaben*]”.³⁵

Com isso se pode chegar ao resultado do exame dos conceitos da razão, empreendido pela crítica transcendental. Operando como chave numa outra modulação, a Idéia da razão não pode concorrer com os conceitos para *soletrar e ler* a experiência, mas deve se firmar como um outro tipo de síntese, como a condição mesma da *sintaxe* entre eles. O esvaziamento do significado constitutivo do conceito racional não implica a perda de sentido do mundo, e só mesmo uma certa obsessão pela significação inequívoca — como se todo o rigor filosófico residisse em falar sobre as coisas sempre de uma só maneira — poderia levar a menosprezar a importância das Idéias reguladoras em virtude de sua *despretensão ontológica*. Aquilo, no entanto, que é meramente negativo no que diz respeito à ampliação do conhecimento, desempenha um papel decisivo para a articulação sintática entre as partes da filosofia. Ao restringir as ambições ontológicas do discurso dogmático mediante a descoberta do uso regulador das Idéias, a crítica está dissipando contradições e emprestando novamente sentido àquilo que os filósofos queriam dizer. Somente a partir da neutralização das pretensões especulativas será possível prestar atenção às aspirações práticas da razão.

Com essa nova perspectiva que se abre para a razão prática, o problema se repete: a crítica tem de mostrar agora como as Idéias transcendentais possibilitam “a passagem dos conceitos da natureza aos práticos”, isto é, como “podem proporcionar às Idéias morais sustento e coesão [*Zusammenhang*] com os conhecimentos

³⁵ *Über eine Entdeckung*, BA 122.

especulativas da razão”.³⁶ As noções teóricas devem ser articuladas de tal modo que os conteúdos práticos também possam ser expressos, sem comprometer a harmonia entre entendimento e razão.

Para explicar como as Idéias da razão devem operar na passagem do mundo sensível ao mundo inteligível, dos conceitos teóricos aos práticos, Kant toma um autor clássico, Platão, como termo de comparação. Mais ousado que Aristóteles — o primeiro a vislumbrar, confusamente, a tábua de categorias —, Platão teria abandonado “o mundo dos sentidos, porque este põe limites muito estreitos ao entendimento”, lançando-se “além deles, nas asas das Idéias, ao espaço vazio do entendimento puro”.³⁷ Em seu vôo arrojado, Platão teria pressentido uma realidade diferente da empírica, um mundo supra-sensível, que não pode ser decifrado pela simples ação de “soletrar os fenômenos”:

Platão observou muito bem que nossa faculdade de conhecimento sente um carecimento [*Bedürfnis*] muito mais alto do que meramente soletrar os fenômenos conforme a unidade sintética, a fim de poder lê-los como experiência, e que nossa razão naturalmente se ergue a conhecimentos que vão muito longe para que algum objeto que a experiência fornece possa com eles coincidir, [conhecimentos] que, não obstante, têm sua realidade e de modo algum são quimeras.³⁸

Ao tentar exprimir esse algo que (como havia corretamente suspeitado) se encontra além do alcance do conhecimento teórico, Platão, como que levado pela sublimidade do assunto, acabou usando uma linguagem tão “elevada”, tão “retórica e obscura”, que “muitas vezes ele mesmo não se entendeu”.³⁹ Linguagem que, acredita Kant, pode todavia se prestar a uma “interpretação mais branda e condizente com a

³⁶ *KrV*, B 385-386. Eis o sentido daquela famosa afirmação “Tive pois de suprimir o saber para obter lugar para a crença” (B XXX). Sobre ela, cf. Rubens Rodrigues Torres Filho, ensaio citado, pp. 19 e segs.

³⁷ *KrV*, B 9.

³⁸ *KrV*, B 370-1.

³⁹ *Logik Blomberg*. In: *Vorlesungen über Logik*, ed. citada, p. 36.

natureza das coisas".⁴⁰ E é assim que o filósofo crítico se permite fazer uma exegese menos mística da palavra platônica *Idéia*, observando que é possível *entender um autor melhor até do que ele mesmo*:

Platão se serve da expressão *Idéia* de um modo tal, que se vê que com ela entende algo que não somente jamais foi emprestado dos sentidos, mas também que ultrapassa, de longe, mesmo os conceitos do entendimento dos quais se ocupou Aristóteles, pois jamais se encontra algo congruente com ela na experiência. Nele, as Idéias são protótipos das coisas mesmas, e não meramente chaves para experiências possíveis, como as categorias. Segundo sua opinião, provêm da razão suprema, de onde foram dadas à razão humana, a qual, no entanto, já não se encontra em seu estado original, mas precisa evocar com esforço, mediante a recordação (que se chama filosofia), as antigas Idéias agora bastante obscurecidas. Não pretendo me enredar aqui numa investigação literária para explicitar o sentido que o sublime filósofo emprestou a sua expressão. Observo apenas que não é nada de absolutamente incomum, nem em conversa corriqueira, nem em escritos, entender um autor até melhor do que ele próprio se entendeu, mediante a comparação dos pensamentos que externou sobre seu assunto, quando não tenha determinado suficientemente seu conceito e, com isso, falado ou mesmo pensado por vezes contra sua própria intenção.⁴¹

Diante da constatação de que os diálogos platônicos às vezes empregam a palavra *Idéia* "contra a própria intenção" do autor, é preciso examinar a significação que dá a ela, tentando entendê-lo melhor do que ele mesmo através da comparação entre seus conceitos e da reconstituição da *coerência interna de seu pensamento*. Platão teria explicado o conceito ora acertadamente, como protótipo inteligível das coisas finitas, ora equivocadamente, dando-lhe uma gênese místico-especulativa.

A partir dessa discussão de Platão é possível observar que, diferenciando-se do dogmatismo e do ceticismo, a crítica não se prende a passagens isoladas de um filósofo, mas elabora uma tipo de interpretação que, comparando *o que se disse* e *o que se quis dizer* (vide *Resposta a Eberhard*), tenta tornar manifesto o nexo de

⁴⁰ *KrV*, B 371, nota.

⁴¹ *KrV*, B 370.

ligação entre suas idéias. Em todo trabalho filosófico é preciso descobrir e destrinçar o nó conceitual que amarra mesmo as afirmações aparentemente desconexas do autor. A esse princípio de unidade e acabamento de uma obra, cuja dinâmica muitas vezes escapa à compreensão do próprio autor, Kant dá o nome de “espírito” (*Geist*):

As Idéias principais que governam muitas obras são freqüentemente tão difíceis de desentranhar [*herausbringen*], que freqüentemente o próprio autor não as pode descobrir [*herausfinden*], e por vezes um outro pode lhe dizer qual era a Idéia principal. Mas se há alguma coisa na obra que vive harmoniosamente [*einstimmig* = em uníssono, em concordância] através do todo, isso é o que se chama de espírito.⁴²

Não caberia, é claro, descrever aqui a longa trajetória dessa noção e da oposição, hermeneuticamente tão fecunda, entre espírito e letra,⁴³ mas apenas compreender sua importância nos textos kantianos. Nestes, ao contrário do que se poderia imaginar, a presença do *Geist* não está de modo algum restrita à Terceira Crítica, onde o espírito é definido como “o princípio vivificador da mente”.⁴⁴ Fora do âmbito estético — mas em estreito vínculo com ele, pois afinal é aí que surge —, sua ação já se faz notar, por exemplo, na *Crítica da Razão Pura*, cuja compreensão, segundo Kant, pressupõe um leitor dotado da capacidade de apreender o espírito todo da obra. É a isso que se refere o Prefácio à primeira edição, quando comenta os problemas de exposição do livro:

[...] *alguns livros seriam muito mais claros, se não devessem se tornar claros*. Pois, de fato, os meios que se empregam para ajudar na clareza ajudam nas *partes*, mas freqüentemente dispersam no *todo*, já que não deixam o leitor chegar com bastante rapidez à visão geral [*Überschau*] do todo e, através de todas as suas cores brilhantes, por assim dizer vedam e

⁴² *Menschenkunde* (1784), edição Starke, p. 242. Apud SCHLAPP, O. *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der "Kritik der Urteilskraft"*. Göttingen, Vandenhoeck e Ruprecht, 1901, pp. 257 e 357. Também citado e traduzido por Jean Ferrari em *Les sources françaises de la philosophie de Kant*. Paris, Klincksieck, 1979, p. 225.

⁴³ Uma boa apresentação do tema, de São Paulo até Fichte e Schlegel, pode ser encontrada no verbete “Geist und Buchstabe”, do dicionário *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Tübingen, Mohr, 1958, volume 2, pp. 1290-1296.

⁴⁴ *KdU*, A 192. Trad. cit., p. 345.

tornam irreconhecível a articulação ou a estrutura [*Gliederbau*] do sistema, da qual, no entanto, se depende acima de tudo para que se possa julgar a unidade e solidez dele.⁴⁵

O Prefácio à segunda edição volta a tocar nas imperfeições da redação e na necessidade de ler a obra como um todo, afirmando que “aparentes contradições, quando se comparam passagens isoladas, arrancadas de seu contexto, podem ser encontradas em qualquer escrito”, mas são “facilmente solucionáveis para aquele que se apoderou da Idéia no todo”. Para alcançar essa “visão geral” (*Übersicht*) do conjunto, se requer do leitor vontade e “destreza de espírito” (*Gewandheit des Geistes*).⁴⁶ Também os *Prolegômenos*, mesmo abrindo mão da esperança de alcançar a popularidade, têm como intuito principal apresentar um plano, um quadro sinóptico, no qual o leitor possa mais facilmente perceber qual é a estrutura interna da *Crítica*:

Mas se um mero plano que precedesse a crítica da razão pura seria incompreensível, falível e inútil, ele será tanto mais útil se vier depois dela. Pois com isso se estará em condição de ter uma visão geral do todo [*das Ganze zu übersehen*], de examinar por partes os pontos principais que importam nessa ciência e de arranjar algumas coisas na exposição de um modo melhor do que pôde ocorrer na primeira redação da obra.⁴⁷

Nas duas Introduções à Terceira Crítica, a preocupação em tornar visível a unidade do sistema se apresenta de duas perspectivas diferentes: a Introdução definitiva fala da “crítica do Juízo como meio de ligação das duas partes da filosofia num todo”, enquanto a primeira versão reivindica não somente a condição de introdução *propedêutica*, mas também a de introdução *enciclopédica*, a qual, pressupondo a “Idéia de um sistema”, desenha um esboço da vinculação sistemática entre as três *Críticas* — tudo isso para que o leitor possa abranger “com mais facilidade a

⁴⁵ *KrV*, A. XIX.

⁴⁶ *KrV*, B XLIV.

⁴⁷ *Prolegomena*, B 20.

conexão das investigações” contidas no tratado, *antes mesmo da conclusão dele*.⁴⁸ Pelas mesmas exigências de apreensão do todo, o que nos *Prolegômenos* era um quadro analítico para facilitar o entendimento de uma única obra, constitui agora uma espécie de diagrama para a visualização do sistema crítico inteiro.

É também em virtude dessas dificuldades de exposição que se tornou uma espécie de ponto de honra entre os pós-kantianos reclamar para si a condição de leitor capaz de descobrir, sob o acabamento imperfeito, a armação fundamental da crítica — o seu espírito. Que a maioria dos discípulos de primeira hora não tenha enxergado onde estava a verdadeira inovação do sistema kantiano, é o que afirma, por exemplo, um autor do qual não se pode exatamente dizer que se interessava exclusivamente por filosofia:

A beleza de um edifício não se torna visível antes que se retirem os apetrechos do pedreiro e do carpinteiro, e se derrubem os andaimes por trás dos quais está erigido. Quase todos os discípulos de Kant, porém, permitem que se lhes arrebate antes o espírito que a maquinaria de seu sistema e, precisamente por isso, põe à luz que se parecem mais com o trabalhador do que com o mestre-de-obras.⁴⁹

Para aqueles que não se apegavam exclusivamente à letra dos textos, as obras críticas tinham de ser lidas segundo uma unidade que, embora pressuposta, não era claramente demonstrada. Mas é bem verdade que não será preciso esperar os pós-kantianos para se ter a compreensão de que os textos de Kant *pedem* essa hermenêutica⁵⁰, pois ela já está implícita neles. Como indicaram os trechos citados

⁴⁸ *Duas Introduções à Crítica do Julzo*. Organização de Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo, Iluminuras, 1995, pp. 102, 80 e 83.

⁴⁹ O trecho se encontra nas *Cartas a Augustenburg*, de Schiller. In: *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, p. 109.

⁵⁰ É aqui que surge a necessidade daquela “hermenêutica de conjunto” em Fichte, de que fala Rubens Rodrigues Torres Filho. Mas, como se está tentando mostrar, essa hermenêutica já está presente em Kant. O que não invalida, mas antes dá verossimilhança à teoria da leitura que Fichte se vê compelido a construir para entender Kant. É, aliás, aproveitando as indicações da *Crítica* que Fichte dirá ser possível “entender Rousseau melhor do que ele mesmo se entendeu” e “encontrar Rousseau em perfeita concordância consigo mesmo e conosco”. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des*

acima e como também se poderá verificar a partir das Reflexões e dos cursos, já para o próprio Kant a interpretação do discurso filosófico não pode ser dissociadas desse princípio de unidade e coesão que dá vida ao todo de uma obra. Numa das Reflexões sobre lógica, essa idéia é expressa em toda a sua radicalidade:

Filosofia é uma unidade absoluta. Não se pode dizer que alguém entende uma parte dela e é deficiente no resto. O espírito da filosofia tem de se mostrar em todas as partes.⁵¹

Não é possível entender uma parte da filosofia sem compreender as restantes. Mas tendo em vista a condição *propedêutica* da crítica, isso também deveria ser enunciado de outra maneira: diferentemente do que poderia pensar um metafísico, a rigor já não se pode falar que se entende uma filosofia, e muito menos que se entende a filosofia, pois só se pode entender a Idéia, o *espírito da filosofia*. O que, naturalmente, põe o problema da interpretação do discurso filosófico numa perspectiva inteiramente nova. O “princípio vivificador” que anima um texto filosófico só se deixa apreender por alguém que percebe que ele não pertence exclusivamente a um sistema, mas, como um nômade, pode se estabelecer temporariamente em qualquer sistema: pois, de fato, *ainda não existe* um sistema do qual se possa dizer que é a metafísica, que é a filosofia como ciência.⁵² A própria filosofia de Kant ainda não é o *sistema da filosofia*, mas uma espécie de antecipação dele como *sistema da crítica*, “Idéia completa da filosofia transcendental, mas ainda não essa ciência ela mesma”.⁵³ A suposição de que já exista realmente uma filosofia constituída ou a tentativa de refutá-la constituem, com efeito, apenas dois aspectos da mesma incompreensão: o dogmático e o cético são incapazes de solucionar suas

Gelehrten. SW, II, p. 337. Dessa quinta conferência sobre a *Destinação do Douto*, há tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho: *Verificação das Afirmações de Rousseau*, publicada na revista *Discurso*, número 1, pp. 9-17. O tradutor também faz uma *Nota sobre Fichte leitor*, pp. 19-25.

⁵¹ *Reflexionen zur Logik*. Edição Akademie, volume XVI, p. 42. Refl. 1621 (datação provável a partir de 1780).

⁵² *Prolegomena*, A 7.

⁵³ *KrV.*, B 28.

controvérsias, porque, em última análise, não se dão conta de que não há sequer um objeto de controvérsia.

Mas a pressuposição de que tal objeto de controvérsia, isto é, a filosofia exista, é também a fonte do equívoco segundo o qual se pode *ensinar* e *aprender* filosofia. Não existindo uma doutrina (*Lehre*) certa e indubitável, um padrão científico que — como ocorre na matemática e na física — se possa assimilar e reproduzir, e nem a possibilidade de uma erudição historiográfica (*Gelehrsamkeit*) a respeito do que tenha sido a filosofia, por que meio pedagógico se pode pretender então instruir o discípulo? Eis a razão pela qual Kant afirma que os *Prolegômenos* não foram escritos para o aprendiz (*Lehrling*), nem para o erudito (*Gelehrte*), “para quem a história da filosofia é sua própria filosofia”, mas para o futuro docente (*kunfliger Lehrer*), não para que ordene a exposição de uma ciência *já existente*, mas “para antes de mais nada inventar [*erfinden*] essa mesma ciência”.⁵⁴ Não se pode aprender *filosofia* (pela simples razão de que ela ainda não existe), mas é possível e desejável que se aprenda *a filosofar*, isto é, a usar e exercitar autonomamente a própria razão, a fim de se tornar alguém que, como o *Aufklärer*, seja capaz de pensamento próprio (*Selbstdenker*). O uso livre e pessoal da razão, e o pressentimento de que perfaz uma unidade a despeito de toda aparente contradição, se não são suficientes para formar o filósofo, constituem no entanto os requisitos mínimos para entender o que se passa com a filosofia:

Como é que se poderia propriamente aprender a filosofia? Todo pensador filosófico constrói, por assim dizer, sua própria obra sobre as ruínas de uma outra; mas jamais se estabeleceu alguma que fosse estável em todas as suas partes. Não se pode aprender filosofia já pela razão de que *ela ainda não está dada*. Mas mesmo se supondo que *efetivamente existisse uma*, ninguém que a aprendesse poderia dizer, de si, que é filósofo; pois

⁵⁴ *Prolegomena*, A 3.

seu conhecimento dela ainda seria apenas um conhecimento *histórico-subjetivo*.⁵⁵

No aprendizado filosófico (se é que existe algo assim), não há o menor sentido em falar de hierarquia entre mestre e aprendiz, já que aquele, não tendo ainda nenhuma ciência para ensinar, deve se limitar a despertar a reflexão independente e autônoma deste. A relação entre eles não é sem analogia com aquela do artista e seu discípulo, descrita no parágrafo 47 da *Crítica do Juízo*: “As idéias do artista suscitam idéias semelhantes de seu discípulo, se a natureza o tiver provido com uma proporção semelhante de poderes-da-mente.” O aluno tem de descobrir (*erfinden*) *por si mesmo* o que está sendo ensinado, diversamente do que ocorre na instrução científica, onde “o grande descobridor [*Erfinder*] se distingue do mais laborioso imitador e discípulo apenas segundo o grau”: todos os princípios descobertos por Newton podem ser explicados e demonstrados e, assim, aprendidos por quem quer que os estude, mas nenhum poeta (por exemplo, Homero ou Wieland) pode indicar como suas idéias “surgem e se reúnem [*hervor und zusammen finden*] em sua cabeça, isto porque ele mesmo não o sabe e, portanto, também não pode ensinar a nenhum outro”.⁵⁶

Não seria, portanto, exagerado dizer que os traços com que Kant descreve a atividade filosófica a aproximam mais de uma *arte* do que de uma ciência, arte que não pode ser *imitada*, pois não tem nenhum modelo que lhe possa servir de orientação e preceito. Como não há um sistema definitivo da metafísica, o *Selbstdenker* tem de proceder como um *gênio*, que não pode deixar tolher sua

⁵⁵ *Logik Jäsche*, A 27. Dessa versão daquilo que seria a *Lógica* de Kant há tradução brasileira de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992, p. 43 (Biblioteca Tempo Universitário, n. 93). Veja-se no mesmo volume o *Anúncio dos Cursos do Semestre de Inverno - 1765-1766*, p. 174. Além disso, *KrV.*, B 866, e Refl. 1781 (1764-1768).

⁵⁶ *KdU*, B 183-184. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*. São Paulo, Abril, 1974, pp. 341-342. É claro que Newton é citado nesse parágrafo como *cientista*, não como *filósofo*, e portanto sua menção aqui não serve como argumento para mostrar a oposição entre filosofia e arte na *Crítica do Juízo*, como quer Schlapp. Aliás, o próprio Schlapp cita uma passagem dos cursos de antropologia dos anos 1789-90, onde se opõe Pope a Newton, que aparece então justamente como um *matemático* (op. cit., p. 289).

originalidade pelos mandamentos da escola ou por outro artista que se tornou “clássico”. Para fazer filosofia é preciso ter “espírito filosófico” (*philosophischer Geist*), e não o espírito de uma filosofia (*Geist einer Philosophie*):

[...] o espírito filosófico é diferente do espírito de uma filosofia e consiste no método da razão. O espírito filosófico é, portanto, original e, por conseguinte, gênio (pois original não é apenas o que é singular, mas o que não é um *ectypon*).⁵⁷

“Filosofia e gosto”, diz o curso sobre enciclopédia filosófica, “exigem gênio e não imitação”.⁵⁸ Como um genuíno artista, o “espírito filosófico” precisa possuir aquela “primeira qualidade do gênio” que a Terceira Crítica designa como originalidade.⁵⁹ Mas de uma certa maneira também se pode dizer que, na filosofia, se requer um desprendimento, uma independência ainda maior em relação às regras do que no artista, uma vez que nela nem sequer se pode recorrer à *autoridade* de um modelo de perfeição, como é o caso, por exemplo, da correção estilística de um Cícero para quem quer conhecer o que é “o bom latim”. Como diz Kant na *Resposta a Eberhard*, não há “clássicos” na história da filosofia: “ninguém pode e precisa saber, a partir de Leibniz, o que é *filosoficamente correto*, mas a razão humana comum é a pedra de toque que está ao alcance de qualquer um, e não há autor *clássico* de filosofia”.⁶⁰

Se não existe uma filosofia que seja o modelo de perfeição, se nela “não existem livros infalíveis”, então é preciso saber como avaliá-los, “aprender o método de como se podem julgar tais livros”.⁶¹ Não se trata de uma estratégia visando a refutação deles, a qual em nada diferiria dos procedimentos dogmáticos e céticos,

⁵⁷ *Reflexionen zur Logik*, Refl. 1652, ed. citada, p. 66.

⁵⁸ *Philosophische Enzyklopädie*, ed. citada, p. 10. Cf. a *Logik Blomberg*: “Gênio concerne mais à filosofia do que imitação” (ed. citada, p. 20) e a *Logik Phillippi*: “É filósofo aquele que tem a destreza [*Fertigkeit*] de filosofar. Alguém assim tem de ter gênio. Gênio é um espírito original que gera produtos perfeitos sem imitação” (*ibidem*, p. 321).

⁵⁹ *KdU*, 182; trad. cit., p. 340.

⁶⁰ *Über eine Entdeckung*, BA 63.

⁶¹ *Logik Phillippi*, ed. cit., p. 322.

mas de um *método de leitura e interpretação* por meio do qual se pode descobrir, sob a superfície de contradições e inevitáveis ilusões, o que dá consistência e vigor a um pensamento. O que importa não é tanto a evidência dos enunciados, os critérios de verdade e nem mesmo os temas discutidos, mas o próprio “método de filosofar” subjacente aos textos: “Nenhum professor de filosofia deve apenas explicar [*bloß expliciren*] o autor, mas deve ao mesmo tempo dar uma instrução acerca do método de como se deve filosofar”.⁶² Com isso se pode entender aquelas questões “que talvez o próprio autor não tenha entendido”⁶³, o que não vale apenas para a filosofia, mas para a leitura de qualquer livro:

Em todo livro é preciso procurar descobrir a Idéia do autor. Isso é algo importante e difícil. Frequentemente o autor não soube sua própria Idéia, e então é tanto mais difícil descobri-la.

Aquilo que foi escrito com gênio é muito mais digno de nossa atenção do que aquilo que foi imitado. Por mais paradoxal e falsamente que um homem de gênio possa escrever, sempre se aprende algo com ele. — É preciso refletir [*nachdenken*] sobre aquilo que foi escrito com gênio.⁶⁴

A doutrina de um filósofo de gênio pode ser paradoxal e falsa, mas sempre se aprende algo com ele, se se aprende a *pensar com ele e além dele*. É preciso achar, mediante reflexão, a Idéia de que nem sempre tem consciência. Naturalmente o modo de satisfazer essa exigência — descobrir aquilo que o próprio escritor *exprime*, mas de certo modo não *sabe* — não pode resultar de uma regra, mas depende do autor em questão e da reflexão individual de cada leitor, embora, como de praxe, também neste caso Kant não resista à tentação de sugerir um pequeno receituário de como proceder na leitura:

Todo livro tem de ser lido ao menos duas vezes, a primeira rapidamente, quando se marcam as passagens que precisam de uma elucidação. Alguns livros são de grande importância e requerem muita reflexão

⁶² *Philosophische Enzyklopädie*, ed. cit., pp. 6-7.

⁶³ *Philosophische Enzyklopädie*, p. 7.

⁶⁴ *Philosophische Enzyklopädie*, pp. 28-29.

[*Nachdenken*]; estes é preciso ler com frequência, e. g. Hume, Rousseau, Locke, que pode ser considerado como uma gramática para o entendimento, e o Espírito das Leis, de Montesquieu.⁶⁵

Uma vez que o que se visa não é propriamente encontrar *verdades* sobre os assuntos tratados, mas uma oportunidade de desenvolver o pensamento próprio, esse princípio de leitura pode ser aplicado aos autores mais diversos e até antagônicos. É o que ocorre com Hobbes, um filósofo cujo pensamento político diverge bastante do autor mais apreciado por Kant nesse campo, isto é, Jean-Jacques Rousseau. As diferenças entre as doutrinas políticas de Hobbes e Rousseau não importam muito aqui, pois o que interessa, tanto num quanto noutro, é a reconstrução de algo que está além da espessura do texto: “A Idéia de um livro pode ser boa, embora o livro esteja cheio de erros. Hobbes [...]”⁶⁶ Qualquer que seja o assunto de um livro e o modo como nele é tratado, a leitura deve sempre se pautar por uma unidade de “apreensão do diverso”, por uma “ficção heurística” (*heuristische Fiktion*)⁶⁷, idéia-guia para que o leitor não se perca num emaranhado de opiniões contraditórias ou confusas:

Extrair a Idéia. Livros perdidos: quando ninguém descobre a Idéia [*die Idee herausfindet*]. Ela não se deixa encontrar através de remendos [*Sie läßt sich nicht durch zusammenflicken finden*]. É uma unidade, e o diverso sua consequência. As partes têm de ter sua explicação desde a Idéia. Nossos *conceptus* se referem a Idéias.⁶⁸

É difícil ler essas linhas sem lembrar da noção de *fin* apresentada na *Crítica do Juízo*. Assim como, no modo de explicação finalista, o princípio heurístico — a Idéia do todo — é a “causa da possibilidade da causalidade das partes”⁶⁹, de maneira semelhante a Idéia central de um livro é causa do “diverso” e princípio de explicação das partes. Sendo assim, a leitura deve ser uma atividade de descoberta orientada por

⁶⁵ *Logik Phillippi*, ed. cit., pp. 494-495. Cf. *Logik Blomberg*, ed. cit., p. 300.

⁶⁶ *Reflexionen zur Logik*. Refl. 1684. Ed. cit., p. 82.

⁶⁷ *KrV*, B 779.

⁶⁸ *Reflexionen zur Logik*. Refl. 1684. Ed. cit., pp. 82-83.

⁶⁹ *Erste Einleitung*, p. 43; trad. cit., p. 73.

uma Idéia, um *principio regulador*, que, pela própria definição, não determina, mas apenas formula heurísticamente um princípio de interpretação. Sem essa condição, mesmo um livro importante pode se tornar letra morta, havendo sempre a possibilidade de que ninguém venha a descobrir (*herausfinden*) a Idéia principal dele — que assim corre o risco de desaparecer no “dilúvio de livros com que nosso pedaço de mundo é anualmente inundado”.⁷⁰

A “existência” do livro depende de uma atividade reflexionante capaz de descobrir e reconstruir a unidade da obra. Sem nenhuma regra predeterminada, o leitor vive, assim, com o autor relação semelhante à que ocorre entre o gênio e seu discípulo. Algumas indicações de Kant a respeito da criação artística poderão ajudar a entender o alcance disso para sua concepção do que seja a crítica.

Da mesma forma que, em filosofia, muita coisa parece escapar ao controle do autor (Platão, por exemplo, empregou a palavra *Idéia* “contra a própria intenção”, não dizendo aquilo que queria dizer, e muitos outros não sabem qual é a Idéia principal do livro que eles mesmos escreveram), assim também o artista “não sabe como as idéias para a obra se encontram nele [*wie sich in ihm die Ideen dazu herbeifinden*]”.⁷¹ Concedida pela natureza, a habilidade do gênio “não se deixa comunicar” e “morre com ele”.⁷² Ao contrário daquilo que se observa nas ciências, não há na arte uma acúmulo, um progresso (ela “em alguma parte se detém, na medida em que lhe é posto um limite...”⁷³), porque o segredo de sua técnica surge e desaparece com o gênio. É este quem “dá à arte a regra”⁷⁴, mas não pode transmiti-la de um modo escolar a seu discípulo. As regras são invenções que, se servem como norma de apuro estilístico e de cultivo do gosto, não valem como preceitos infalíveis

⁷⁰ *Bemerkungen zu den Beobachtungen*. Edição Akademie, vol. XX, p. 43; ed. Rischmüller. Hamburgo, Felix Meiner, 1991, pp. 36-37.

⁷¹ *KdU*, B 182; trad. citada, p. 341.

⁷² *KdU*, B 185; trad. citada, p. 342.

⁷³ *KdU*, B 185; trad. citada, p. 342.

⁷⁴ *KdU*, B 181; trad. citada, p. 340.

para criar obras no futuro. Na bela-arte, aquilo que se chamaria de “aprendizado” depende de um certo *favorecimento* da natureza, para que as faculdades de conhecimento se encontrem numa “feliz proporção, que nenhuma ciência pode ensinar e nenhum estudo pode exercitar”.⁷⁵ O produto do gênio não é um exemplo a ser imitado, mas através dele um outro gênio “é despertado [*aufgeweckt wird*] para o sentimento de sua própria originalidade”.⁷⁶ Mas, já que não se trata nem de imitação, nem de capacidade de aprendizado (*Gelehrigkeit*)⁷⁷, como se pode pensar a assimilação de uma obra por um espírito que lhe é *congenial*? Por sua força sugestiva, a “idéia estética” suscitaria uma animação dos poderes da mente que poria a imaginação do discípulo em ebulição: ela *dá muito o que pensar...* Mas em que isso ajuda a elucidar a idéia de leitura e interpretação implícita na crítica?

Para responder a essa questão é preciso discutir mais alguns aspectos relacionados ao gênio. Fruto daquele poder vivificador da mente chamado *espírito*, a Idéia estética, ao “exprimir o indizível”, pode “fazer as vezes de exposição lógica” para uma Idéia racional, pois por meio de uma “multidão de sensações e representações acessórias”⁷⁸ desafia a atividade reflexiva a buscar uma unidade inteligível com a qual as possa abranger. Esse trabalho heurístico da reflexão já aparece na Dialética Transcendental (Uso Regulador das Idéias), onde o entendimento, agindo como “engenho”, “pensa muito *sob* [*unter*] seus conceitos” e, como “sagacidade”, “pensa tanto mais *neles* [*in denselben*]”.⁷⁹ Na *Terceira Crítica*, a atividade heurística é explicitada desde sua raiz, o Juízo (*Urteilkraft*), surpreendido no momento em que, operando sinteticamente sem a intervenção de nenhum conceito, torna possível a

⁷⁵ *KdU*, 198; trad. cit., p. 348.

⁷⁶ *KdU*, 200; trad. cit., p. 349.

⁷⁷ *KdU*, 183; trad. cit., p. 341.

⁷⁸ *KdU*, B 195, 198, 196. Trad. citada, p. 346, 348, 347.

⁷⁹ *KrV*, B 682. Cf. também as reflexões sobre a lógica n. 2878, 2893 e 2896, ed. citada, pp 556-7, 564-5. Engenho traduz *Witz* e sagacidade, *Scharfsinnigkeit*.

descoberta de um: o juízo é *reflexionante* quando, para uma dada diversidade empírica, “deve encontrar [*finden*] o universal”.⁸⁰

Inteiramente indiferente e contingente do ponto de vista das leis universais da natureza, uma diversidade empírica é um agregado que só se torna sistema por uma exigência interna da razão: esta não pode suportar o acúmulo caótico de impressões e idéias sem ser tentada a lhe dar uma forma e uma ordenação. E essa necessidade interna (*Bedürfnis*), sem ser impelida externamente e sem nenhum conceito prévio, estimula a atividade reflexionante a satisfazer sua vontade de sistematização. Do mesmo modo que a diversidade empírica dada é insuficiente para desencadear sozinha a busca de princípios heurísticos, também a “Idéia estética” só é capaz de suscitar a animação dos poderes da mente de uma maneira fortuita, não podendo ser nada mais que o *ensejo*, casual e efêmero, da atividade reflexionante: ela “dá [*veranlaßt*] muito que pensar...”.⁸¹ O texto sugere a mesma coisa através de uma série de cognatos: a idéia estética “dá [*veranlaßt*] tanto a pensar...”; leva a razão “a pensar por ocasião [*bei Veranlassung*] de uma representação... mais do que nela pode ser apreendido e tornado claro...”; “dá ocasião [*Anlaß gibt*] à imaginação de estender-se sobre uma multidão de representações aparentadas, que dão mais a pensar [*mehr denken lassen*] do que pode exprimir-se em um conceito determinado por palavras...; “permite acrescentar em pensamento [*hinzudenken läßt*] a um conceito muito de indizível...”⁸²

A ênfase com que a Terceira Crítica registra, nesses exemplos, o caráter fortuito daquilo que desperta a reflexão não deve ser certamente entendida como uma sobrevivência do ocasionalismo, mas como uma tentativa de ressaltar a própria autonomia do Juízo, diante do qual *as coisas mesmas* perdem todo o interesse

⁸⁰ *KdU*, B XXVI; trad. cit., p. 106.

⁸¹ *KdU*, B 192-3.

⁸² *KdU*, B 194-195. Trad. citada, p. 346-7 (ligeiramente modificada). Cf. também *KdU*, 30-31; trad. cit., p. 315..

teórico ou prático. Aqui é impróprio falar de impressão, de afecção, de *Wirkung* do objeto sobre os sentidos (como na estética transcendental, com todas as conseqüências aporéticas que isso implicava⁸³), de estímulo patológico ou de interesse moral, já que o juízo reflexionante é completamente “indiferente à existência de seu objeto”.⁸⁴ Um objeto de inclinação ou de interesse não pode estar na origem da satisfação estética, pois não “deixa [*läßt*] nenhuma liberdade de fazer... de algo um objeto de prazer...”, “não deixa [*läßt*] o juízo sobre o objeto ser livre”.⁸⁵ A reflexão é livre, ainda que possa ocorrer um favorecimento (*Gunst*), da mesma forma que o gênio deve ser pensado como uma dádiva, um “favorito [*Gunstling*] da natureza”.⁸⁶ Esse estado favorável é, segundo Kant, a única proporção que se pode estabelecer entre a bela representação de um objeto e o jogo reflexivo das faculdades da mente, como se o fenômeno não tivesse nenhuma predeterminação e se mostrasse simplesmente como uma ocasião (*Veranlassung*)⁸⁷ – uma circunstância propícia, inexplicável e prestes a se esvaír. A Idéia estética não passa de uma *deixa*, uma insinuação que “dá muito o que pensar”.⁸⁸ Como escreve Sartre, falando justamente do belo em Kant, ele não chega a ser um “apelo [*appel*] a minha liberdade”, mas “se restringe a solicitar [*solliciter*] o jogo livre e regrado da imaginação”.⁸⁹ Mas assim como, em Sartre, o apelo do autor só passa a existir pela liberdade do leitor, assim

⁸³ Sobre essa questão parece imprescindível fazer referência ao ensaio “A aporética da coisa em si”, de Gérard Lebrun publicado na coletânea *Sobre Kant* (ed. citada, pp. 51-68)

⁸⁴ *KdU*, B 14. Trad. citada, p. 308.

⁸⁵ *KdU*, B 15. Trad. citada, p. 308.

⁸⁶ *KdU*, B 15, 200. Trad. citada, p. 308, 349.

⁸⁷ Como termo de comparação talvez seja útil lembrar o uso que Fichte fez da palavra ao falar daquele fato que ocorre originariamente no espírito humano: “por ocasião [*Veranlassung*] de um travo até agora ainda inteiramente inexplicável e inconcebível sobre a atividade originária do eu [...]” (*Grundriss*. In: *Werke*. Editadas por I. H. Fichte. Berlim, Walter de Gruyter, 1971, vol. 1, p. 331.)

⁸⁸ Segundo Tonelli, muitos são os autores em que Kant pode ter encontrado esse *topos* (associado ao sublime e ao decoro). Das referências que dá, duas parecem mais ilustrativas. A primeira é de Boileau: “A marca infalível do sublime é quando sentimos que um discurso nos deixa muito que pensar [*nous laisse beaucoup à penser*]”. A segunda, de Winckelmann: “o artista deve deixar [*hinterlassen*] mais para pensar do que mostra ao olho”. (TONELLI, G. “Kant’s Early Theory of Genius”. In: *Journal of the History of Philosophy*, vol. IV, 1966, p. 223, n. 156.) A esses exemplos, talvez se possa acrescentar o de Cícero: “Orator surripiat oportet imitationem, ut is qui audiet cogitet *plura quam videat*” (*De oratore*, II, lix, 242; grifo nosso).

⁸⁹ SARTRE, J.-P., op. cit., p. 60.

também essa “solicitação” objetiva não tem nenhum sentido sem a espontaneidade da reflexão: se nada *impele* ao jogo, se é apenas *sugerido* pela presença externa, a vivificação dos poderes da mente depende inteiramente da atividade reflexionante. Isso é ainda mais claro no gênio. Não há nada que o possa determinar à criação, mas ele é inteiramente livre para elaborar como quiser aquilo que lhe é dado. Ou como diz Kant a respeito da imaginação: “A imaginação (como faculdade-de-conhecimento produtiva) é, com efeito, muito poderosa na criação como que de uma outra natureza, com a matéria que lhe dá a natureza efetiva”.⁹⁰

Com isso é possível voltar à questão da interpretação e da leitura. O célebre relato do “caso Hume”, na Introdução dos *Prolegômenos*, reúne elementos que se assemelham bastante à discussão da passagem descontínua e fortuita de uma Idéia estética a outra, do gênio despertando seu sucessor. Mesmo que Kant recuse para si a qualificação de gênio, o relato é revelador como explicação da maneira sempre original com que um filósofo se apropria da filosofia de outro. Desde Locke e Leibniz, diz Kant, “ou, antes, desde o surgimento da metafísica até onde alcança a sua história”, nenhum acontecimento teria sido mais decisivo para ela do que o ataque cético que lhe foi feito por Hume. A contribuição deste, no entanto, foi paradoxal: embora quanto ao conteúdo não tenha trazido “nenhuma luz a esse tipo de conhecimento”, lançou uma faísca que, se tivesse tocado uma mecha inflamável, poderia ter acendido uma luz que duraria e ampliaria seu brilho: “No entanto, quis o destino desde sempre *desfavorável* [*ungünstig*] à metafísica que não fosse entendido por ninguém”.⁹¹

Depois de mostrar que isso ocorreu porque os seguidores e adversários de Hume não conseguiram enxergar onde estava o x do problema, Kant faz a conhecida afirmação:

⁹⁰ *KdU*, B 193. Trad. citada, p. 345.

⁹¹ *Prolegomena*, A 8-10 (grifo nosso). “À metafísica, um conhecimento racional especulativo totalmente isolado... onde a razão deve ser sua própria discípula [*ihr eigener Schüler*], até agora o destino ainda não foi tão favorável [*bisher noch so günstig nicht gewesen...*]” (*KrV*, B XIV).

Confesso livremente: foi justamente a advertência de David Hume que pela primeira vez, há muitos anos, interrompeu minha modorra dogmática e deu a minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma direção inteiramente outra [...] Quando se começa por um pensamento fundamentado, mas não desenvolvido, que alguém nos legou, se pode ter esperança de, numa reflexão continuada [*bei fortgesetztem Nachdenken*], ir mais longe do que o homem sagaz a quem se deve a primeira centelha dessa luz.⁹²

Injustiça com Hume? Astúcia de Kant?⁹³ É assim que comentários autorizados situam a resposta que o filósofo transcendental dá ao problema da causalidade humiana. Mas não seria possível interpretar, num registro diferente deste, o que Kant *quer dizer*? Além da importância temática, a narrativa de como chegou aos conceitos transcendentais e aos juízos sintéticos *a priori* ilustra plasticamente como uma descoberta pode ser *sugerida* pela leitura de um outro filósofo, que só não deu com a resposta do problema porque não o pensou *em toda a sua amplitude*: Hume foi induzido a conclusões insatisfatórias apenas porque “não representou seu problema no todo, mas se deteve apenas numa parte dele, a qual, sem levar em conta o todo, nada pode informar”.⁹⁴ Por maiores que sejam as diferenças entre as doutrinas — o filósofo escocês não chega nem mesmo a iluminar o problema em cuja solução Kant se empenharia por quase uma década —, uma é pensada como a oportunidade que propicia à outra para que tente *descobrir por si mesma* a chave do enigma. É assim que a capacidade de *despertar e ser despertado* para esse jogo⁹⁵ pode ser entendida como meio de sair do torpor dogmático: a leitura de um autor original não é obstáculo, mas instigação ao pensamento próprio. Ora, Kant, ao fazer tais

⁹² *Prolegomena*, A 13.

⁹³ LEBRUN, G. “Hume e a Astúcia de Kant”. In: *Sobre Kant*. São Paulo, Iluminuras, 1993. Lebrun desconfia que “todo este drama (‘o despertar angustiado, a dúvida insuportável...’) jamais tenha ocorrido da maneira contada por Kant, esse mestre do *suspense*.” Trata-se antes de admirar a “mais insidiosa (e a mais deslumbrante) das retiradas estratégicas... Kant finge ceder em tudo, porque será o único meio de não ceder em nada” (p. 11).

⁹⁴ *Prolegomena*, A 13.

⁹⁵ “[...] o produto de um gênio é um exemplo [...] para um outro gênio, que através dele é despertado para o sentimento de sua própria originalidade [...]” (*Crítica do Julzo*, B 200; trad. cit., p. 348-349).

afirmações, não estaria sendo inteiramente fiel ao antidogmatismo de Hume? Não foi este por acaso que, falando de si mesmo na terceira pessoa, escreveu no *Resumo do Tratado* que tentativas arrojadas como a de Hume “são sempre vantajosas na república das letras, porque abalam o jugo da autoridade, habituam os homens a pensar por si mesmos, dão novas sugestões que os homens de gênio podem levar adiante...”⁹⁶

É imbuído desse espírito que Kant, nos longos anos de preparativos para a publicação da *Crítica da Razão Pura*, pode tentar uma explicação paradoxal do que seja a filosofia:

A filosofia não pode ser ensinada a ninguém, mas se pode despertar o gênio para o filosofar; então se mostra se se tem gênio ou não. A filosofia é uma ciência do gênio.⁹⁷

Nas anotações que fez nas margens de seu exemplar das *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, Kant dá notícia (desta vez sinceramente?) de uma outra mudança de direção em seu modo de pensar, suscitada agora pela leitura de Jean-Jacques Rousseau. Como revela numa dessas reflexões, ao descobrir as leis da natureza humana Rousseau o teria feito atenuar o valor do conhecimento teórico e reconhecer a importância da moral e da religião. A partir dessa “confissão”, muitos comentadores se dedicaram a mostrar qual teria sido a “influência” das idéias do autor do *Emílio* sobre a formação da doutrina moral, do direito e da antropologia kantiana — discussão que quase sempre envolve a reconstituição da figura de um “Kant, leitor de Rousseau”.⁹⁸

⁹⁶ “[...] because they shake off the yoke of authority, accustom men to think for themselves, give new hints, which men of genius may carry further [...]” *Resumo de Um Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Rachel Gutiérrez e José Sotero Caio. Porto Alegre, Paraula, 1995, p. 28.

⁹⁷ *Collegium Anthropologiae, C. F. Nicolai (1775-1776)*. Apud Schlapp, op. cit., p. 125.

⁹⁸ Este é o título da terceira parte do livro de Jean Ferrari (*Les sources françaises de la philosophie de Kant*, citado acima na nota 39), que faz um estudo detalhado de boa parte das referências a Rousseau na obra de Kant.

Com efeito, a situação de Kant, longe da vida parisiense, sem ter notícia “quente” das desventuras de Jean-Jacques ou ser imediatamente afetado por elas, não tendo conhecido, ao menos não inteiramente, as *Confissões*, os *Devaneios*... — tudo isso parece favorecê-lo em relação aos “leitores vulgares do seu século”⁹⁹, mais sujeitos aos preconceitos da opinião, alçando-o quase à condição de leitor ideal, capaz de ler “no silêncio das paixões”.¹⁰⁰ Cassirer, por exemplo, vê em Kant um dos poucos que, não fazendo parte dos adversários de Rousseau, tampouco seguiu o “credo” da volta a natureza, buscando e encontrando coerência entre os dois *Discursos*, o *Emílio* e o *Contrato*.¹⁰¹ Essa opinião é partilhada por Ferrari: “Mas Kant não somente se inspirou em Rousseau. Ele teve o cuidado, raro num grande filósofo, de restituir à sua obra uma coerência que muitos dos contemporâneos lhe recusaram e que não era tão fácil de descobrir”.¹⁰²

Essa interpretação da leitura que Kant faz de Rousseau não deixa, é claro, de ter seus problemas: se de um lado corre o risco de cortar pela raiz incongruências e paradoxos que fazem a riqueza de Rousseau, de outro pode dar muita ênfase a pontos em que Kant está de acordo com ele sem assinalar onde diverge frontalmente dele. É justo dizer que, ao contrário dos contemporâneos, procurou encontrar a coerência do todo, mas com isso não se deve pretender estabelecer uma linha de desenvolvimento que vai de um a outro, como se em Kant estivesse a verdade de Rousseau.¹⁰³

⁹⁹ “Não se deve escrever para tais leitores, quando se quer viver além de seu século” (Rousseau, *Discurso sobre a Ciência e as Artes*. Paris, Pléiade, 1964, vol. III, p. 3). Sobre o “lecteur futur”, cf. Bento Prado Jr., “Lecture de Rousseau”. In: *Discurso*, ano III, n. 3, pp. 9-66.

¹⁰⁰ “Le lecteur, pour juger sainement de l'écrivain, devrait lire son ouvrage dans le silence des passions; l'écrivain, pour arriver à la conviction du lecteur, devrait par une entière impartialité, réduire au silence les passions, dont il a plus à redouter que des raisonnements. Mais un écrivain impartial, un lecteur équitable sont presque deux être de raison, dans les matières dont il s'agit ici.” DIDEROT, *Oeuvres Complètes*. Paris, Hermann, 1975, vol. I, pp. 303-304.

¹⁰¹ CASSIRER, E. “L'unité dans l'oeuvre de Rousseau”. In: *Pensée de Rousseau*, pp. 41-65.

¹⁰² FERRARI, J. op. cit., p. 224.

¹⁰³ É o caso de Cassirer e também de Éric Weil: “Não seria exagero dizer que, até Kant, ninguém havia compreendido o pensamento de Rousseau, e que Rousseau foi o primeiro a não o compreender:

Kant percebe desde logo que o foco da argumentação de Rousseau se desloca, dependendo do ponto de vista a partir do qual o assunto está sendo tratado. Assim, o estado de natureza é uma hipótese, não uma realidade para a qual se pretende voltar:

No fundo, Rousseau não queria que o homem voltasse (*zurückgehen*) ao estado de natureza, mas que para ali olhasse (*zurücksehen*) do estágio em que agora se encontra.¹⁰⁴

É preciso aceitar e adotar *heurísticamente* o ponto de vista a partir do qual Rousseau argumenta, quando, por exemplo, estabelece hipoteticamente um estado de natureza no *Discurso da Desigualdade*, pois ele é uma suposição que dá muito o que pensar sobre o estado atual dos homens. Mas isso não quer dizer uma adesão efetiva ao princípio. Desde a *marginalia* das *Observações* até o período crítico, a constatação da diferença das perspectivas exprime, com toda clareza, uma diferença de método:

Rousseau. Procedo sinteticamente e começo do homem natural. Eu procedo analiticamente e começo do homem civil [*gesittet*].¹⁰⁵

Mesmo que se considere que compartilhem muitos pontos de vista comuns, os objetivos e os caminhos para alcançá-los são diferentes. Partindo do estado civil (*gesittet*), Kant faz uma investigação analítica para chegar aos fundamentos da moralidade (*Sittlichkeit*) do homem, enquanto Rousseau deduz sinteticamente de princípios o estado atual de desigualdade e corrupção. Mas é justamente a radicalidade da *hipótese* que chama a atenção do professor de Königsberg. Forçando

era preciso Kant, era preciso um Kant para que Rousseau se tornasse, *ex parte post*, um filósofo[...]" ("Rousseau et sa politique". In: *Pensée de Rousseau*. Organização de Gérard Genette et Tzvetan Todorov. Paris, Éditions du Seuil, 1984, p.17.) Sobre os problemas da interpretação de Cassirer, é proveitoso o comentário de Jean Starobinski em *Jean-Jacques Rousseau - A Transparência e o Obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo, Companhia das Letras, 1991, pp. 31, 42-44.

¹⁰⁴ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Ed. Akademie, vol. VII, pp. 326-327. Cf. *Bemerkungen*, ed. Akademie, vol. XX, p. 31; ed. Rischmuller, p. 25.

¹⁰⁵ *Bemerkungen*, ed. Akademie, vol. XX, p. 12; ed. Rischmuller, p. 16.

um deslocamento do ponto de vista, ela propõe uma mudança comparável à ousadia insensata (*widersinnig*), mas verdadeira, com que Copérnico formulou sua hipótese para a observação dos movimentos dos astros, hipótese que, como se sabe, serve analogicamente de modelo para a “transformação da maneira de pensar” que a crítica transcendental quer realizar.¹⁰⁶ Em todos os produtos do gênio, diz Kant num curso de antropologia do semestre de inverno 1792-1793, tem de haver algo de ousado e audaz (*etwas Gewagtes und Kühnes*), como na hipótese de Copérnico¹⁰⁷, pois são ardis como esse que abrem novas perspectivas para a própria ciência: se Copérnico, afirma o Prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, não tivesse tido a ousadia (*nicht gewagt hätte...*) de modificar o ponto de referência, a atração de Newton teria para sempre permanecido indesvendada (...*wäre auf immer unentdeckt geblieben*).¹⁰⁸

O talento e a ousadia da invenção não têm valor apenas pelo teor daquilo que ajudam a descobrir, pois muitas vezes o próprio inventor é incapaz de perceber onde reside a própria originalidade daquilo que pela primeira vez formula. Por isso é preciso dedicar toda a atenção para compreender o que nem os próprios autores sabem. É exatamente este o caso de Rousseau:

Rousseau se esforçou para esboçar a natureza do homem. Todo original é ininteligível [*unverständlich*]: mesmo aquele que descobre não entende. É assim que ocorre em alguns.¹⁰⁹

Portanto, mesmo discordando dos princípios adotados pelo autor do *Discurso*, é preciso reconhecer-lhe o espírito, isto é, a capacidade de despertar a reflexão:

¹⁰⁶ *KrV*, B XXII, nota.

¹⁰⁷ O texto é reproduzido a partir de Schlapp, op. cit., p. 394. Cf. *KdU*, B 194; trad. cit., p. 346: “O poeta ousa [*wagt*] sensibilizar Idéias racionais...”

¹⁰⁸ *KrV*, B XXII, nota. Entre Copérnico e Newton parece haver então a mesma diferença que Kant, descrevendo a originalidade do gênio, estabelece entre *erfinden* (invenção da pólvora) e *entdecken* (descoberta da América) na *Antropologia* (ed. cit., pp. 224 e segs.). Essas referências ajudam a explicar o papel de Newton, como cientista, no parágrafo 47 da *Crítica do Juízo*.

¹⁰⁹ *Logik Philippi*, ed. cit., p. 330.

Rousseau admite que todos os vícios são adquiridos; embora esteja errado, isso no entanto dá oportunidade [*Gelegenheit*] de filosofar.¹¹⁰

Autores como Rousseau são recomendáveis justamente pelo antidogmatismo, pela capacidade de tirar o espírito da passividade através do poder do paradoxo:

É um espírito curto aquele que, num livro elaborado, onde há erros, não discerne a Idéia do gênio, que no entanto ousou dizer algo assim [*solches*]. É preciso ler esses autores que são paradoxais, visto que neles se encontra muita coisa nova.¹¹¹

As questões inusitadas e intrigantes que Rousseau apresenta não somente levam Kant a pôr em dúvida a importância do saber especulativo e a ver abalada sua presunção de homem de ciência, mas também o fazem perceber quão pobres são os meios de que a escola dogmática dispõe para compreender sua escrita. A leitura das obras do cidadão de Genebra lhe revela a insuficiência de seu aparato crítico: os escritos dele trazem uma dificuldade suplementar em relação aos tratados e obras sistemáticas de filosofia, pois para compreendê-los é preciso dar conta da forma literária, assumir os diferentes pontos de vista a partir dos quais fala e até mesmo descobrir *por que* Rousseau escreve. Sem isso, Rousseau aparecerá apenas como alguém que quer se mostrar original. Mas seria esta, afinal, a “intenção” de Rousseau?

A primeira impressão que os escritos do Sr. J. J. Rousseau provocam num leitor inteligente, que não lê por mera vaidade ou passatempo, é a de que está diante de uma sagacidade incomum, do nobre enlevo do gênio e de uma alma cheia de sentimentos, e todas essas coisas num grau tão elevado

¹¹⁰ *Philosophische Enzyklopädie*, ed. cit., p. 16.

¹¹¹ *Collegium Anthropologiae*, C. F. Nicolai (1775-1776). Apud Schlapp, op. cit., p. 142. Diderot afirma algo semelhante: “Il y a toujours quelque chose à apprendre dans les ouvrages des hommes à paradoxe, tels que lui [Helvétius] e Rousseau; et j'aime mieux leur déraison qui me fait penser, que des vérités communes qui ne m'intéressent point. S'ils ne me font pas changer d'avis, presque toujours ils tempèrent la témérité de mes assertions.” *Oeuvres Philosophiques*. Edição de Paul Vernière. Paris, Garnier, p. 609.

que talvez nenhum escritor, de qualquer época ou povo que seja, jamais as tenha possuído de uma só vez. A impressão que se segue é a do estranhamento com opiniões tão incomuns e contraditórias, que se opõem tão fortemente a tudo aquilo que é geralmente aceito, que facilmente ocorre a suspeita de que o autor, graças a seus extraordinários talentos, quis apenas mostrar a força mágica de sua eloquência e passar por um homem singular, que se destaca, entre todos os que rivalizam em engenho, por uma atraente novidade.

O terceiro pensamento, a que se chega somente com dificuldade, pois apenas raramente ocorre [...] ¹¹²

Kant não chega a dizer qual é esse “terceiro pensamento”. Mas isso de certa forma ilustra o andamento de sua leitura de Rousseau, onde é tal a variedade de elementos e são tantas as afirmações conflitantes a apreender, que é preciso sempre voltar atrás, refazer o percurso, para que no final o pensamento não fique de novo suspenso no ar, sem ter como se decidir entre opiniões contraditórias. A suspeita quanto às reais *intenções* de Rousseau — a perplexidade diante daquilo que ele está querendo dizer — não pode ser eliminada se o leitor se fixa numa sentença mais categórica, numa frase mais saliente, congelando uma opinião paradoxal que, assim isolada, se torna absurda e vazia de sentido. As obras de Rousseau também *pedem* uma leitura do todo, em que não podem ser interpretadas separadamente sob pena de pôr a perder o elo que lhes dá significação. Isso é tanto mais interessante quanto se recorda que, coincidentemente, nas *Confissões* o próprio Jean-Jacques passa a exigir do leitor que siga o fio da narrativa, construindo por si próprio uma visão do conjunto que Rousseau, intencionalmente, não lhe fornece:

De alguma maneira gostaria de poder tornar minha alma transparente aos olhos do leitor e, para isso, procuro mostrá-la em todos os seus pontos de vista, iluminá-la em todas as suas luzes, fazer de tal modo que não ocorra um movimento que ele não perceba, a fim de que possa julgar por si mesmo acerca do princípio que os produz.

Se me incumbisse do resultado e lhe dissesse: “eis o meu caráter”, ele poderia crer, se é que não o engano, ao menos que me engano. Mas detalhando-lhe com simplicidade tudo aquilo que me aconteceu, tudo o

¹¹² *Bemerkungen*, ed. Akademie, p. 43; ed. Rischmüller, pp. 37-38.

que fiz, tudo o que pensei, tudo o que senti, não posso induzi-lo a errar, a menos que o queira, mas, mesmo querendo, não conseguiria fazê-lo facilmente dessa maneira. Cabe a ele reunir esses elementos e determinar o ser que compõem; o resultado deve ser obra dele, e se então se engana, todo o erro será dele.¹¹³

Ao leitor cabe portanto o trabalho de produzir um *juízo* (que será, necessariamente, verdadeiro ou falso) sobre os *dados sensíveis* que Rousseau se limita a lhe apresentar, a perfazer uma síntese que não está expressamente presente na obra. “Rousseau”, comenta Starobinski, “confia então ao leitor a tarefa de reduzir a multiplicidade à unidade”, mas com isso também transfere para ele “a responsabilidade de todos os mal-entendidos”, caso não seja capaz de tirar “as conclusões que se impõem”.¹¹⁴ A leitura tem assim uma dupla função: agrupar o material fornecido e reconstituir um caráter que se quer comunicar através dele. Essa segunda operação é mais delicada e sujeita a erros, pois tem como pressuposto a correspondência entre a imagem que se recria na mente do leitor e a natureza inocente, bem-intencionada, em busca de reconhecimento e absolvição, que, se não está de fato no livro, existe *realmente* em algum outro lugar, isto é: no *coração* de Jean-Jacques.

Em comparação a isso, com a descoberta do juízo reflexionante e a nova perspectiva aberta pelo gênio, o problema da leitura e interpretação tende a se deslocar: a unidade e coesão já não precisam ser pensadas como um substrato que pode ser encontrado na obra ou na *alma* do autor (pois muitas vezes este mesmo não sabe o que diz e fala contra sua própria intenção), mas bem podem ser um nexo insuspeitado, descoberto por reflexão. Uma nova hermenêutica vem à luz quando se deixa de procurar entender a verdade do próprio autor, e se passa a comparar aquilo

¹¹³ ROUSSEAU, J.-J. *Les Confessions*. In: *Oeuvres Complètes*. Paris, Gallimard, 1964, vol. I, p. 175.

¹¹⁴ STAROBINSKI, J., op. cit., pp. 196-7. Em “Le progrès de l’interprète”, capítulo do ensaio “Le sens de la critique” (*L’œil vivant*, II: *La relation critique*), Starobinski analisa outro texto das *Confissões* para mostrar como se pode pensar a idéia de hermenêutica em Rousseau. Paris, Gallimard, 1970, pp. 82-169.

que diz com uma totalidade ideal, unicamente na qual o discurso faz sentido. Somente como *crítica*, isto é, deixando de se conceber como metafísica, a filosofia pode instituir um *cânon* para *julgar e interpretar* todos os produtos da razão por conceitos, e estabelecer idealmente um protótipo (*Urbild*) mediante o qual possa a cada vez comparar *o que se diz e o que se quer dizer*. Com esse “querer dizer” não se visa, portanto, sondar os “desígnios do autor”, mas apenas referir suas palavras a uma “unidade possível de sentido”. Somente a partir dessa unidade ideal a crítica kantiana pode pretender “entender um autor até melhor do que ele próprio se entendeu” e afirmar ter conseguido, por exemplo, “pôr em acordo [*Einstimmung*] consigo mesmas e com a razão as afirmações tão freqüentemente mal-interpretadas, em aparência conflitantes do famoso J.-J. Rousseau”.¹¹⁵ Como já não se trata de entender uma doutrina metafísica, mas de entender autores que, como Rousseau, dão muito que pensar, a crítica tem de ser *crítica do gênio*, e somente desta maneira pode se tornar chave de interpretação dos sistemas da filosofia antiga e moderna. Mas se só a crítica pode ser também *crítica do gênio* (esse problema nem sequer se punha para a metafísica), talvez seja útil perguntar pelo sentido desse genitivo, isto é, saber que lugar o gênio ocupa no sistema da crítica. É o que se tentará mostrar a seguir.

¹¹⁵ *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, A 14 (grifo nosso).

— A poesia e os limites da razão

Tarefa: conhecer a *teleologia* do gênio filosófico.

Friedrich Nietzsche¹

despeito de tudo aquilo que considera positivo nos textos de Rousseau, neles Kant ainda encontra algo que merece reparo. Segundo ele, os escritos de Rousseau têm em comum com os de Hume o defeito de combinar “gosto e razão”, linguagem figurada e linguagem filosófica, mescla que, tanto na filosofia quanto na moral, deve ser evitada como prejudicial à compreensão²:

Ter gosto é um incômodo para o entendimento. Tenho de ler Rousseau tantas vezes até que a beleza da expressão já não me atrapalhe, e somente então posso esquadrihá-lo com a razão.³

esforço de investigação do pensamento não deve ser penalizado pela beleza do estilo.⁴ Tampouco convém à exposição filosófica a criação de uma terminologia nova em detrimento das expressões consagradas, que remontam “à infância da ciência”⁵, ao contrário do que pensava, por exemplo, o autor das *Confissões*, para quem parecia necessário buscar outras formas de expressão e mesmo uma nova linguagem.⁶ Aqui há

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição de Giorgio Colli e Mazzino Continari. Munique, dtv, 1980, pp. 420 e 439.

Logik Philippi, ed. cit., p. 465.

Bemerkungen. Ed. Akademie, p. 29; ed. Rischmüller, p. 28.

Mas não é Rousseau o primeiro a se queixar dos leitores que se fixam nas virtudes de seu estilo? “Como quer que seja, rogo aos leitores que ponham de lado meu belo estilo, e examinem apenas se raciocino bem ou mal; pois, enfim, do fato apenas que um autor se exprima em bons termos, não vejo como possa seguir que esse autor não saiba o que diz.” ROUSSEAU, J.-J. *Lettres écrites de la Montagne*. In: *Oeuvres complètes*, vol. III, p. 686.

Prolegomena, A 42.

Para aquilo que tenho a dizer, seria preciso inventar uma linguagem tão nova quanto meu projeto: pois é o tom, que estilo empregar para desembaraçar esse caos imenso de sentimentos tão diversos, tão contraditórios, freqüentemente tão vis e por vezes tão sublimes com que incessantemente sou agitado?”. *Confessions autobiographiques*. In: *Oeuvres Complètes*, vol. I, p. 1153.

sem dúvida uma certa incoerência na argumentação kantiana: se de um lado enaltece a lesejável originalidade de um autor, de outro rejeita qualquer tentativa de empregar uma linguagem figurada, de recorrer a neologismos e, principalmente, de misturar poesia com filosofia. Mas se é assim, como manter de pé a idéia de que o espírito filosófico tem parentesco com o espírito do artista? Será preciso renunciar a ela e aceitar uma interpretação como, por exemplo, a de Schlapp, para quem a aproximação entre gênio e filosofia teria sido definitivamente suprimida a partir da *Crítica do Julzo*?⁷ Ou não será antes o caso de perguntar por que, apesar dessas afirmações, o gênio tem lugar assegurado na Terceira Crítica, cuja tarefa é justamente estabelecer, dentro dos limites permitidos, um *vínculo sistemático* entre as duas outras — uma passagem do sensível ao supra-sensível? Na verdade, pode-se afirmar que Kant continuou refletindo sobre as relações entre gênio e filosofia, entre genialidade e sistema, mesmo depois de as ter discutido exaustivamente na *Crítica do Julzo*. É o que se vê na importante e sugestiva passagem do *Opus postumum*:

[...] a matemática é uma espécie de ramo de ofício do qual o filósofo pode se servir (artesanato), filosofia pura [é] um *produto* do gênio: entre os quais [*worunter*], o conceito e a *doutrina de Deus* e de sua existência ou a inacessibilidade da razão humana para apreender essa Idéia.⁸

Se de fato não exclui o gênio, mas ao contrário o acolhe quando trata de questões cruciais como a do significado heurístico das Idéias e da passagem da teoria à prática, a crítica, todavia, como ciência dos limites, não pode simplesmente aceitar a *identificação* de poesia (ou arte) com filosofia: ainda que seus discursos tenham uma clara semelhança — pois uma jamais tem pretensão de falar das coisas-em-si mesmas e a outra já não pode falar delas —, ambas no entanto não falam a mesma língua. Mas se estão tão próximas,

⁷ SCHLAPP, O. *Op. cit.*, p. 231; cf. p. 356. Mesmo depois de 1790, os cursos continuam a vincular filosofia e gênio, como indicam vários textos das aulas de Antropologia (1791-1792), citados pelo próprio Schlapp à página 392 e 394.

⁸ *Opus postumum*. Ed. Akademie, vol. XXI, p. 140. Na primeira versão o texto dizia: "Matemática é uma espécie de artesanato que se deixa executar segundo regras prescritas; não um *produto do gênio*: tal como a filosofia" (*ibidem*). Comentando essa volta do gênio no *Opus postumum*, G. Lehmann o toma como um daqueles materiais típicos das "mudanças de direção" (*Umkipungen*) que de tempos em tempos ocorrem nos textos de Kant; segundo ele, esses materiais devem, no entanto, ser tratados com vistas a uma "interpretação sistemática". (*Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlim, Walter de Gruyter, 1980, p. 4.)

por que o receio de *contaminação* de uma por outra, por que temer uma combinação cujo resultado acabaria sendo um híbrido de filosofia e literatura?

No curso de lógica do semestre de verão de 1792, ao apresentar, muito brevemente como de costume, a história da filosofia para seus alunos, Kant a inicia desta vez assim:

Os primeiros 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.⁹

Não se trata, é claro, de imaginar uma origem comum para filosofia e poesia: o que ocorreu foi apenas que, à falta de conceitos abstratos, a razão teve de recorrer à linguagem poética simplesmente para poder se exprimir. Mas com isso os objetos da razão ficaram presos a significações acessórias (*Nebenbedeutungen*) concretas, de que ao longo da história a filosofia foi aos poucos se libertando.¹⁰ Pode-se dizer que o esforço da crítica consiste então em retirar as últimas camadas de referências sensíveis que ainda aderem aos conceitos abstratos, e é por isso que tem de construir um léxico exaustivo, um dicionário completo contendo as significações lícitas de uma linguagem depurada de toda ilusão transcendental. Tentar repoezar a filosofia é uma volta insensata à “infância da ciência” e falta de percepção do caráter intrinsecamente prosaico do discurso filosófico:

No fundo, toda filosofia é prosaica; e uma sugestão para que agora se volte a filosofar poeticamente poderia ser recebida tal como, para o comerciante, a sugestão de que no futuro não escreva seus livros-caixas em prosa, mas em versos.¹¹

Esse mesmo texto (de 1796) deixa claro o que Kant tem em vista ao traçar as fronteiras que separam a apresentação das Idéias em poesia e filosofia, que distinguem a *maneira* (*modus aestheticus*) e o *método* (*modus logicus*): é preciso desconfiar sobretudo de um certo tom em moda na Alemanha — um certo tom altivo (*vornehm*) na filosofia —, que se

⁹ *Logik Dohna*, ed. cit., pp. 698-699.

¹⁰ *Wiener Logik*, ed. cit., p. 801.

¹¹ *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, A 425.

poupa de todo o penoso trabalho preparatório da ciência recorrendo a uma linguagem poética de cunho platonizante, com a qual se dá ares de genialidade incompreensível. A censura àqueles que querem “se desvencilhar da coação de todas as regras” aparece como acusação explícita de charlatanice na *Terceira Crítica*, onde se diz que é “totalmente ridículo” quando alguém “fala e decide como gênio”... “até mesmo em assuntos da mais cuidadosa investigação racional”.¹² No “caminho seguro de uma ciência”, adverte o Prefácio à segunda edição da *Crítica*, a filosofia deve ao contrário conservar o “espírito de meticulosidade” (cujo expoente é o dogmático Wolff) e percorrer as “trilhas espinhosas” (*dornige Pfade*) da crítica: ela deve ser *schulgerecht* (respeitando as normas da escola), mas não *geniemäßig* (conforme o gênio).¹³

Mas se tal delimitação entre os discursos deve ser rigorosamente observada quando se fala no idioma da filosofia, ela de forma alguma implica condenação da poesia e do gênio: não há, para falar no dialeto wolffiano, superioridade de grau da “perfeição lógica” sobre a “perfeição sensível” do discurso, mas reconhecimento de que se referem a fins distintos.¹⁴ Mas, além disso, não há nada de ilícito 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 se exprimir. Surge uma apreciação inteiramente outra da natureza da linguagem: não se trata mais de purgá-la dos elementos sensíveis para, por assim dizer, transformá-la num vernáculo transcendental; ao contrário, trata-se agora de reconhecer toda a riqueza e poder sugestivo dos tropos. Acompanhando de perto a discussão sobre a origem das línguas entre seus contemporâneos, Kant também partilha — como Rousseau, Hamann e Herder — da concepção de uma função *expressiva* da linguagem poética, embora não a pense como exteriorização de sentimentos e emoções, mas como expressão simbólica daqueles objetos em relação aos quais a filosofia é obrigada a se calar.¹⁵ Essa outra dimensão da linguagem, que o caráter discursivo do conceito jamais alcança e torna plenamente inteligível, é possibilitada pelo gênio ou, mais exatamente, por aquilo que nele

¹² *KdU*, 187; trad. cit., p. 342.

¹³ *KrV*, B XXXVI, B XLIII.

¹⁴ *Lógica*, A 48; trad. cit., p. 54. *Wiener Logik*, ed. cit., p. 803.

¹⁵ A referência aqui é obviamente o capítulo “O Gênio e A Linguagem do Imaginário” do livro *Kant e o Fim da Metafísica* de Gérard Lebrun

se chama “espírito”, “princípio vivificador da mente” ou “faculdade de exposição de Idéias estéticas”.¹⁶

Explicitando o modo de atuar dessa faculdade como imaginação produtiva, a Terceira Crítica mostra que suas representações podem ser chamadas de *Idéias* estéticas, porque “se esforçam em direção a algo que se encontra além dos limites da experiência, e assim procuram aproximar-se de uma exposição dos conceitos racionais (das Idéias intelectuais), o que lhes dá a aparência de uma realidade objetiva”. Um pouco adiante, o texto é mais incisivo, ao afirmar que a Idéia estética não é um atributo lógico de um objeto, mas “faz as vezes de exposição lógica” para a Idéia racional, “ao abrir-lhe a visão de um campo inabarcável de representações aparentadas”.¹⁷ Em outras palavras, o *modus aestheticus* não é somente “bela representação de um objeto” (vínculo de entendimento e imaginação, cujo fundamento é o gosto)¹⁸, mas também pode suprir a ausência do *modus logicus* na exposição das Idéias supra-sensíveis — para as quais qualquer forma de apresentação lógica está antecipadamente fora de questão.

Idéias estéticas e Idéias racionais podem se ligar umas às outras pela oposição que mantêm em relação aos conceitos do entendimento (diferentemente destes, jamais podem se tornar conhecimento)¹⁹, e pela *cumplicidade* que, a partir daí, se estabelece entre elas, uma por assim dizer complementando o que falta à outra, e vice-versa: não tendo nenhum conceito que lhe possa ser adequado, a Idéia estética é a “contrapartida (*pendant*) de uma Idéia racional, que inversamente é um conceito ao qual nenhuma intuição (representação da imaginação) pode ser adequada”.²⁰ De certo modo é como se entre elas tivesse de haver um vínculo unicamente a partir do qual ganhariam sentido (ou ao menos um novo sentido), que não lhes seria dado ter se permanecessem separadas; como se, numa esfera superior, realizassem aquela síntese de sensibilidade e entendimento requerida como condição de possibilidade de significação dos conceitos: “Pensamentos sem conteúdo são

¹⁶ *KdU*, 192; trad. cit., p. 345.

¹⁷ *KdU*, 194-195; trad. cit., p. 345-346.

¹⁸ *KdU*, 190; trad. cit., p. 344.

¹⁹ *KdU*, 290.

²⁰ *KdU*, 193; trad. cit., p. 345.

vazios, intuições sem conceitos são cegas”.²¹ É o que explica o parágrafo 59 da *Crítica do Juízo*, ao traçar a diferença entre dois tipos de exposição de conceitos ou “hipotiposes”: uma, onde há correspondência direta entre o conceito e a intuição, se chama *esquemática*; a outra, onde não há nenhuma intuição adequada ao conceito da razão, se chama *simbólica*. Esta última é apenas análoga ao esquematismo, isto é, “concorda com ele apenas segundo a regra desse procedimento, não segundo a própria intuição, portanto apenas segundo a forma da reflexão, não segundo o conteúdo.”²² Enquanto terceiro elemento (*Drittes*) ou representação mediadora (*vermittelnde Vorstellung*), o esquematismo da imaginação, como se viu anteriormente, é a condição de possibilidade da síntese entre categoria e imagem e, por isso, da significação dos conceitos; semelhantemente, o gênio é, a seu modo, o preenchimento do vão que existe entre conceitos da razão e representações imaginárias: mediação ou condição da síntese entre essas duas faculdades e instituição de uma linguagem para exprimir as Idéias supra-sensíveis.

A fala genial “faz as vezes de exposição lógica” para os conceitos supra-sensíveis: seria o caso de dizer que o gênio toma o lugar do filósofo onde este já não pode desempenhar seu papel? Há substituição efetiva de um pelo outro, e o poeta ou artista deve ser entendido como figura concreta, que abre de fato a passagem da realidade ao ideal? Ou que outro paralelo se pode traçar entre eles no quadro da arquitetura do sistema crítico: deve-se entender o filósofo em analogia com o gênio poético ou, inversamente, o poeta em analogia com o filósofo? Se as duas alternativas podem ser férteis, é porque, como mostra Gérard Lebrun, o gênio não surge tanto como um problema estético, mas como um problema da *filosofia crítica*: “É igualmente o mesmo limite que o filósofo crítico empreende traçar e que o gênio está destinado a viver: todos os traços que Kant sublinha no gênio são tantas variações em torno do conceito de limite”.²³

²¹ *KrV*, B 75.

²² *KdU*, 255.

²³ LEBRUN, G., *op. cit.*, p. 546.

O gênio não pode ser simplesmente excluído dos temas filosóficos, porque há, por assim dizer, uma ilusão natural própria à sua figura: quando já não encontra resposta para um problema teoricamente insolúvel — *por que*, por exemplo, as figuras geométricas são tão perfeitas ou *por que* as relações numéricas são tão harmônicas, espantavam-se Pitágoras e Platão —, o pensamento dá asas ao talento poético, que se compraz em divagar no seu delírio místico (*Schwärmerei*). A tarefa é então explicar como, por uma passagem imperceptível, o gênio se associa à especulação mística e, assim, contribui para a “morte de toda a filosofia”.²⁴ Tal é o perigo de associar indevidamente filosofia e poesia. Mas só é possível entender esse desvio se ao mesmo tempo se mostra que a genialidade pode ser legitimamente pensada *nos limites da razão*. Como se combina uma coisa à outra?

É provável que um dos momentos mais representativos da discussão sobre o gênio no século XVIII se encontre nas *Conjecturas sobre a Composição Original*, de Edward Young, que tiveram na Alemanha do *Sturm und Drang* uma repercussão maior do que na própria Inglaterra. O texto, como bem se sabe, representa uma mudança profunda na maneira de descrever a produção artística, pois rejeita a idéia de que a criação poética possa ser pensada em analogia com a produção de uma máquina por um artesão. A criação deve antes ser comparada a um organismo, que cresce autonomamente em virtude de sua própria natureza:

Pode-se dizer que um *original* é de natureza *vegetal*; surge espontaneamente da raiz vital do Gênio; *germina*, não é *feito*. *Imitações* são freqüentemente uma espécie de *manufatura*, produzidas por uma tal *mecânica, arte e trabalho*, a partir de materiais preexistentes, não próprios delas.²⁵

²⁴Essa questão é trabalhada, principalmente, no artigo *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (cf. A 393-407), mas também na resenha das *Idéias para a Filosofia de História da Humanidade* de Herder (edição *Akademie*, vol. VIII), em *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (A 326-327), nas reflexões sobre Antropologia e no final do parágrafo 47 da *Crítica do Juízo*.

²⁵*Conjectures on Original Composition. In a Letter to the Author of "Sir Charles Grandison"*. In: *Criticism. The Foundations of Modern Literary Judgement*. Edição de Mark Schorer, Josephine Miles e Gordon McKenzie. Nova York, Harcourt-Brace, 1948, p. 13. Para uma análise da importância literária e crítica dessa analogia *vegetal*, constitui certamente referência principal o livro de M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*. Oxford, Oxford University Press, 1953.

Como atividade espontânea, a geração de uma obra original prescinde de um modelo a ser imitado, do saber técnico, do trabalho mecânico e até dos materiais necessários para executá-la. É claro que essa descrição também envolve algo mais que a mera alforria do artista em relação ao jugo das regras: capaz de desentranhar um todo perfeitamente ordenado do fundo de sua natureza, o gênio *vegetal*, se não a soluciona definitivamente, ao menos estabelece novos parâmetros para a analogia entre a produção divina e a atividade criadora do homem. Com a nova analogia, desaparece a necessidade de pressupor uma inteligência exterior à ordenação atual do mundo, pois essa ordenação está no próprio mundo. Não é preciso mais recorrer a um entendimento racional transcendente, pois basta o gênio imanente, que, como o organismo, cresce por suas próprias forças. Esse gênio é o Deus *em nós*:

Sacer nobis inest Deus, diz Sêneca. Com respeito ao mundo moral, *consciência*, com respeito ao mundo intelectual, *gênio* é esse deus interior [*is that god within*].²⁶

A comparação entre demiurgo e arquiteto é substituída por uma forma de explicação que põe como fundamento da produção uma causalidade imanente, embora indecifrável. Como a vida secreta das plantas, a inspiração criadora é imperscrutável, tem algo de divino:

Um gênio difere de um bom entendimento, assim como um mágico de um bom arquiteto; *aquele* constrói sua estrutura por meios invisíveis; *este*, pelo hábil uso de ferramentas comuns. Eis por que sempre se supôs que o gênio partilhasse de algo divino. *Nemo unquam vir magnus fuit, sine aliquo afflatu divino.*²⁷

As premissas que sustentam essa nova analogia são bem conhecidas: evitando as ciladas em que se enredou o dualismo cartesiano — distinção entre matéria e pensamento, comércio entre corpo e alma, causas remotas ou transitórias etc. —, ela se apóia na presença de uma alma *no mundo*, cuja forma de atuar tem a vantagem de dispensar a

²⁶ *Idem*, p. 16.

²⁷ *Idem*, *ibidem*.

pressuposição de uma inteligência e vontade sobre-humanas (isto é: não é preciso perscrutar os designios divinos), e de explicar a produção de obras inteiramente ordenadas a partir de um mero agir *espontâneo* observável nos seres naturais mais simples, ou instintivo (como no caso dos animais). Eis o segredo do enorme sucesso obtido pelo “panteísmo finalista” de Shaftesbury, que estabeleceu uma identificação entre indivíduo e todo (“Your genius, the genius of the place and the Great Genius...”) ²⁸, fugindo abertamente de todo mecanicismo.

Para ter presente o fascínio que essas idéias exerceram sobre o pré-romantismo alemão, basta recordar o célebre trabalho de juventude de Goethe, intitulado *Prometeu* (“*Hier sitz ich, forme Menschen/ Nach meinem Bilde...*”). Esse poema, que foi a causa da revelação do panteísmo de Lessing a Jacobi (“o ponto de vista do poema é o meu”, afirma ele ao surpreso interlocutor), é uma clara evocação de uma passagem onde Shaftesbury fala da criação:

Um tal poeta é, de fato, um segundo artífice [*a second maker*], um verdadeiro Prometeu abaixo de Júpiter. Como tal artista soberano ou natureza plástica universal, ele forma um todo, coerente e proporcionado nele mesmo, com a devida sujeição e subordinação das partes constituintes.... O artista moral que assim imita o Criador e é, portanto, conhecedor da forma e estrutura interna de seu companheiro de criação [*his fellow creature*], dificilmente será considerado, presumo, desconhecedor de si mesmo ou desorientado naqueles itens que fazem a harmonia de uma alma [*mind*]. ²⁹

Cabe portanto observar que, ao ser introduzido na Alemanha, o gênio já é tudo, menos um tema *inocente*, desprovido de laços fora do âmbito estético, e sem dúvida a *Geniezeit* muito perderia de seu interesse se fosse apenas um movimento de volta à natureza ou de mero desprezo pelas regras. ³⁰ O gênio se torna um bandeira, um emblema, porque não

²⁸ *The Moralists, A Philosophical Rhapsody. Being a Recital of Certain Conversations on Natural and Moral Subjects*. In: *Eighteenth-Century Critical Essays*. Edição de Scott Elledge. Ithaca, Cornell University Press, 1961, vol. I, p. 214.

²⁹ *Soliloquy: Or Advice to an Author*, ed. cit., p. 183.

³⁰ Os autores não perdem a ocasião de assinalar o principal: é assim que, mesmo em textos populares como a *Dramaturgia de Hamburgo*, Lessing — permitindo-se designar analogicamente “o criador infável” pelo nome “de sua mais nobre criatura” — afirma que o gênio deve imitar “em pequena escala o gênio supremo [*das höchste Genie*]” e “o todo desse criador mortal deveria ser uma silhueta do todo do criador eterno”.

ode ser dissociado de questões tais como a finalidade na natureza, a Providência na história, o paralelismo entre natureza e arte através da noção de organismo — sem esquecer, é claro, que tudo isso tem a ver com a religião. A discussão dessas questões, aliás, porá em conflito um mestre e um discípulo de igual envergadura, Kant e Herder, os quais, partindo das mesmas fontes e percorrendo caminhos muito próximos, chegarão a conclusões que se poderia dizer antagônicas.³¹

De quanto tempo precisa a natureza para fazer aflorar todas as características que farão de um indivíduo um ser original, e que causas podem impedir seu pleno desenvolvimento? Pergunta certamente ingênua quando se tem apenas a curiosidade de saber quão raras são essas criaturas míticas, a interrogação tem outro sentido se visa a finalidade implícita dessas produções originais e a preservação de suas sementes mais férteis. Decifrar as manifestações do gênio, fazer com que se *revele* em toda a sua força, é a melhor maneira de não agir contra os *designios* da natureza. Eis aí a origem da luta contra o espírito servil de imitação³², contra as regras, o estudo, a convenção do gosto, enfim, contra tudo aquilo que, como num jardim francês, geometriza e tolhe o sublime de um florescimento natural. Eis aí também a origem de todos os ataques que o *Stürmer und Dränger* dirigirá ao iluminismo.

O maior problema da filosofia iluminista, pensa Herder, é a tentativa de explicar a história como se esta tivesse como *causa final* a instauração das Luzes na Europa. A noção de progresso do espírito humano padece de um finalismo antropomórfico que, projetando imaginariamente um interesse particular como meta da história universal, acaba por

HESSING, G. E. *Hamburgische Dramaturgie*, 34ª e 79ª partes. In: *Werke*. Edição de Kurt Wölfel. Frankfurt, Insel, 1967, vol. 2, pp. 257 e 437.

¹ Muito antes das controvérsias entre os dois, Herder faz uma caracterização de seu ex-professor em Königsberg que é bastante instrutiva para a compreensão do tema aqui discutido: para ele, nas *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* Kant é “um observador da sociedade, um filósofo cultivado [...] um filósofo do sublime e do belo da humanidade e, nessa filosofia humana, um Shaftesbury da Alemanha”. *Critische Walder*. In: *Werke*. Edição de Wolfgang Pross. Munique, Carl Hanser, 1987, vol. II, p. 219. Veja-se também a carta de Herder a Kant, de novembro de 1768. In: KANT, I. *Briefwechsel*. Edição Akademie, vol. X, pp. 75-79.

² [...] “por um espírito de *imitação*, agimos contra a natureza e impedimos seu designio. A todos ela nos faz ao mundo como *originais* [...]” (YOUNG, op. cit., p. 18)

distorcer o verdadeiro significado da ordem estabelecida pela Providência: ela “pouco mais é do que um fantasma de nossas cabeças e nunca se confundirá com o caminho de Deus na natureza”.³³

Herder crê poder escapar desse mau finalismo mediante uma teleologia “orgânica” na qual não há projeção dos fins de uma vontade ou intelecto finito para a natureza, mas uma atividade espontânea que, suprimindo o intervalo entre o plano e sua realização, alcança imediatamente, isto é, *instintivamente* seu fim. A percepção desse finalismo inconsciente da natureza só é, contudo, possível segundo um modo de observação que não secciona os fenômenos e os isola do todo, prática comum, segundo Herder, nas artes e ciências de seu século. Privados da perspectiva do todo e, por isso, condenados a um pensamento especializado e maquinal, é assim que os pensadores iluministas concebem o coroamento daquilo que chamam de cultura, como se a formação da humanidade significasse hipertrofia da racionalidade e incremento das habilidades mecânicas. Mas qual o verdadeiro sentido de uma “formação da humanidade”? Que outra coisa pode querer dizer senão despertar e fortalecer *todas* as inclinações e aptidões que estão em germe no homem?³⁴ Em seu sentido mais preciso, *Bildung* seria então a descrição de um processo orgânico pelo qual um vegetal ou animal atinge a plenitude de sua constituição, agindo assim, de maneira secreta e involuntária, em benefício da *revelação*. Como não poderia deixar de ser, o homem é o organismo em que isso se dá de maneira mais perfeita, e o gênio, aquele em que melhor se exprimem as capacidades do homem. Ele requer, por isso, um cuidado especial em sua formação:

O gênio está adormecido no homem, como a árvore no germe: ele é a medida individualmente determinada da intimidade e da expansão de todas as faculdades de conhecimento e sentimento *desse* homem, como também diz o nome, sua força vital e *indole*.³⁵

³³ HERDER, J. G. *Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade*. Tradução, notas e prefácio de José M. Justo. Lisboa, Antígona, 1995, p. 67.

³⁴ *Idem*, p. 74.

³⁵ *Idem*, *Vom Erkennen und Empfinden*. Edição citada, vol. II, p. 654.

Se a natureza ainda está adormecida e só aos poucos desperta, não é bom sinal se se observa o florescimento prematuro de algumas inclinações mais fortes: ao contrário, é preciso esperar que o *gênio* apareça e mostre “o caminho e a obra da vida futura como em sonho”. Algo exatamente oposto se observou na pedagogia nascida da Ilustração: “[...] a criança já era agora um grande filósofo, sabia calcular e estava tão bem treinada no uso dos silogismos, das figuras e dos instrumentos que com freqüência conseguia brincar de modo a fazer surgir novos silogismos, novos resultados e aquilo que apelidava de novas descobertas. Fruto, honra e cume do espírito humano! Tudo por intermédio de um jogo mecânico!”³⁶ O sinal do gênio que se recebe na juventude é como que somente a primeira Revelação, que, no entanto, se imprimirá para sempre na memória: “Mesmo a recordação desse sonho, das primeiras imagens da juventude cheia de pressentimento e pulsação de nossa vida futura, é capaz de nos encantar e rejuvenescer: vemos o Deus em nós, que conosco estava desde cedo, proclamador e profeta do futuro”.³⁷

Assim como o homem estético de Schiller, essa caracterização do gênio é certamente uma reformulação do *virtuoso* shaftesburiano, indivíduo ideal no qual todas as forças intelectuais e sensíveis do homem se desenvolvem em perfeita harmonia. Mas nenhum indivíduo, por mais favorecido que seja, pode exprimir o desígnio inteiro da criação em si (o paralelismo com Kant é inevitável: as disposições naturais do homem só podem se desenvolver completamente na espécie, e não no indivíduo³⁸). De qualquer modo, certas criaturas privilegiadas podem, exatamente como uma *mônada* leibniziana, “se situar na perspectiva correta” para observar aquilo que os atores isolados da cena do mundo não sabem ou não vêem.³⁹ Além disso, em alguns casos o talento não se restringe a ser apenas espectador, mas se transfigura num segundo criador, que pode produzir um microcosmo como imagem fiel da Providência divina. O exemplo mais notável disso é Shakespeare.

³⁶ *Idem, Também uma Filosofia da História...*, p. 70.

³⁷ *Idem, ibidem*, p. 656.

³⁸ KANT, I. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 11.

³⁹ HERDER, J. G. *Também uma Filosofia da História...*, p. 96.

Por que Shakespeare abole a unidade de ação, de tempo e de espaço em suas tragédias, as quais não parecem seguir nenhum plano concatenado, nem respeitar o caráter heróico e a posição elevada das personagens históricas que apresentam? Essas questões, que determinaram o rumo de boa parte da discussão estética durante o século XVIII, são respondidas por Herder de uma maneira peculiar: transgredindo as regras teatrais com sua aparente desordem e embriaguez, o dramaturgo inglês estaria na verdade agindo conforme leis mais altas de uma “teodicéia da sabedoria infinita”.⁴⁰ Nele há um heroísmo mais próximo da épica do que da tragédia grega, não há unidade da ação, mas apenas episódios, o encadeamento, a *anagnóris* têm pouca importância, e o mecanismo teatral e até os atores são secundários, pois tudo se liga, por um fio menos perceptível, a um plano secreto mais alto:

Desapareceram teatro, bastidor, comediante, imitação: vejo mundo, homens, paixões, verdade! Jamais vi um Garrick; portanto, tampouco vejo um Garrick em Lear e Macbeth, em Hamlet e Richard: vejo Lear e Macbeth, Hamlet e Richard eles mesmos, não imitadores, declamadores, artistas! Todos eles seres inteiros, individuais, cada qual participando, coadjuvando [*mitwirkend*], agindo historicamente a partir de seu caráter e de sua posição; cada qual, por assim dizer, intenção e fim para si e, enquanto fim, ao mesmo tempo meio somente pela força criadora do poeta; enquanto intenção, ao mesmo tempo coadjuvantes [*Mitwirker*] do todo! É talvez assim que, no grande curso do mundo, um ser superior, invisível, joga com uma classe inferior de criaturas: cada qual corre e produz e age para seu fim, e eis que, justamente com isso, se tornam sem saber [*unwissend*] instrumentos cegos para um plano mais alto, para o todo de um poeta invisível!⁴¹

A confusão shakesperiana está, enfim, justificada: Shakespeare é um verdadeiro “deus dramático” que desfaz o aparato teatral e suprime as leis de tempo, espaço e ação para mostrar como são verdadeiramente os homens *sub specie aeternitatis* — o todo deles e dos seres naturais servindo somente para revelar aquele “deus gigante” do εν και παν.⁴² As ações pretensamente livres dos homens — essa orgulhosa presunção dos filósofos — não têm nenhum sentido e só podem ser pensadas a partir do grande organismo que lhes

⁴⁰ *Idem*, *Shakespeare (Erster Entwurf)*. In: *Werke*. Ed. cit., vol. I, p. 552.

⁴¹ *Idem*, pp. 553 e 551-552.

⁴² *Idem*, p. 543 e 542.

dá a vida. Tal curioso sincretismo de panteísmo finalista e espinosano também foi defendido pelo jovem Goethe, quando, inspirando-se em Herder, diz a respeito do autor inglês:

O teatro de Shakespeare é uma bela caixa de relíquias em que a história do mundo passa diante de nossos olhos, presa ao fio invisível do tempo. Seus planos, para falar no estilo vulgar, não são planos, mas suas peças giram todas em torno do ponto secreto (que nenhum filósofo até agora viu e determinou) em que o que é próprio de nosso eu, a pretensa liberdade de nossa vontade, colide com o curso necessário do todo.⁴³

Nos apêndices às *Cartas a Moses Mendelssohn*, Jacobi, chamando a atenção para as incongruências do finalismo herderiano, faz uma refutação dessa tentativa sincrética de combinar Shaftesbury, Leibniz e Espinosa⁴⁴ — “filosofia feita de ficções poéticas [a mesma crítica de Kant] que de bom grado pairaria a meio caminho entre o teísmo e o espinozismo”. A rigor, e todo o esforço de Jacobi é mostrar isto, só pode existir *um* sistema da filosofia, e um terceiro sistema intermediário entre o sistema das causas eficientes e o sistema das causas finais seria um absurdo: “Um tal sistema não é possível, se não se quer admitir dois seres primeiros.”⁴⁵

A observação de Jacobi é interessante não só por aquilo que percebe haver de problemático em Herder, mas também pelo que, involuntariamente, revela das intenções do próprio Kant na época: no mesmo período em que, por carta, elogia Jacobi pela refutação do sincretismo herderiano, Kant silencia sobre o fato de estar ele mesmo preparando uma Terceira Crítica na qual tentará solucionar a antinomia entre a causalidade eficiente (*nexus effectivus*) e a causalidade final (*nexus finalis*).⁴⁶ As coincidências entre Kant e Herder, como se vê, não são fortuitas — mas talvez não seja

⁴³ GOETHE, J. W. *Zum Shakespears Tag*. In: *Sämtliche Werke*. Zurique/Munique, Artemis-dtv, 1977, vol. X, p. 697. Desse texto, bem como da primeira versão do ensaio de Herder, há tradução brasileira de, respectivamente, Lily Strehler e João Marschner Hamann em *Autores Pré-Românticos Alemães*. Introdução e notas de Anatol Rosenfeld. São Paulo, Epu, 1992.

⁴⁴ É a intenção declarada de Herder no seu *Gott. Einige Gespräche*. In: *Werke*, vol. II, pp. 733 e segs.

⁴⁵ JACOBI, F. *Cartas a Moses Mendelssohn sobre a Doutrina de Espinosa*. Apêndices IV e V. In: *Oeuvres philosophiques*. Tradução, introdução e notas de J. J. Anstett. Paris, Aubier, s.d., pp. 251 e 260.

⁴⁶ A carta de Kant a Jacobi é de 30 de agosto de 1789. In: *Briefwechsel*, ed. cit., vol. XI, p. 76.

necessário a perspicácia de Jacobi para perceber onde os dois se aproximam e onde se afastam.

Tal como em Herder, a história da humanidade tem, em Kant, algo de *genial*: pode-se supor atuando nela um “plano oculto” da natureza que, em detrimento dos fins conscientes dos indivíduos e do necessário conflito entre suas vontades, levará ao aperfeiçoamento de *todas* as disposições naturais da espécie humana.⁴⁷ Existe, portanto, um pressuposto comum nas duas filosofias da história: o reconhecimento de que, por um plano secreto e independentemente da participação individual, a natureza tende a uma *Bildung* das aptidões humanas. Mas em Herder o raciocínio implica circularidade entre o *desígnio* e a *revelação divina* (a Providência preside à formação do gênio, que por sua vez é testemunha dela), como ocorre nas provas físico-teleológicas: evoca-se “o conceito de Deus para se tornar explicável a finalidade da natureza e, depois, precisa-se de novo dessa finalidade para provar que há um Deus”.⁴⁸

Em Kant, ao contrário, a natureza também *tem* favorecer os gênios (*Günstlinge der Natur*), mas estes são incapazes de revelar o seu próprio ou qualquer outro mistério: a historicidade do gênio e a genialidade da história não são simetricamente complementares em virtude de uma mesma intervenção divina. Mas é claro que se pode traçar um paralelo entre elas: desde que sejam pensadas a partir de Idéias reguladoras, é *como se* uma genialidade desconhecida comandasse tanto o aperfeiçoamento histórico quanto o aperfeiçoamento individual, em ambos casos visando um estado ideal de completo desenvolvimento e vivacidade das faculdades humanas. Tanto um aperfeiçoamento quanto outro exprimem, de modo diverso, uma mesma finalidade dos homens, pela qual são como que magnetizados: a *natureza* os impele a agir, mesmo inconscientemente, no sentido da formação de *todas* as habilidades humanas.

⁴⁷ KANT, I. *Idéia de uma História Universal*, trad. cit., p. 9. G. Lebrun faz menção a essa “genialidade” da história kantiana no ensaio “Uma Escatologia para a Moral” (publicado no mesmo volume da tradução citada, p. 99).

⁴⁸ *KdU*, 299. Cf. HUME, D. *Diálogos sobre a Religião Natural*. Parte II. Tradução de José Oscar de A. Marques. São Paulo, Martins Fontes, 1992, pp. 34-35.

Mas, afinal, o que é essa *natureza* que os leva a agir assim? Ao recorrer a ela, não se estaria mais uma vez buscando abrigo numa entidade que nada explica, mas que pode dar margem a inferências do tipo *natura sive Deus*? Este é o ponto em que Herder e todos aqueles que buscaram as *causas naturais* do gênio parecem ter se equivocado: a força que o impele ao florescimento não está ali onde se pensa, na natureza vegetal ou animal agindo espontânea ou instintivamente. É preciso ter isso em vista se não se quiser descorregar pelo misticismo: quando se fala da natureza do gênio (aquela que dá regras à arte), se quer dizer o substrato supra-sensível, a *natureza inteligível* do homem. A natureza a que o gênio inconscientemente obedece não é uma força física ou vegetal: trata-se, ao contrário, da “natureza no sujeito” e da “disposição das faculdades do mesmo”.⁴⁹ As próprias forças naturais são, na verdade, comandadas por esse princípio, entendido, é claro, como mero princípio heurístico e não como fundamento real de determinação. É o que afirma Kant:

Não busco a causa física do gênio, e. g., imaginação — memória, pois estas não estão em nosso poder, mas as forças diretrizes [*leitende Kräfte*], que dão rumo às forças naturais, portanto meramente o *principium* formal.⁵⁰

Tudo aquilo que se tentou apresentar como explicação da genialidade — o delírio inspirado dos poetas, a divindade interior, a atividade instintiva dos seres naturais — poderia ser assim entendido como formas de traduzir, aproximadamente e em linguagem mística, esse princípio formal. Longe de poder ser inferido de uma causa mecânica ou física, o “dom natural”, a “disposição inata do ânimo (*ingenium*) pela qual a natureza dá à arte a regra”, nada mais é que todo o conjunto das faculdades da mente (*Gemüt*), atuando, porém, sem ter ciência de como procede.⁵¹ Toda sugestão mística se dissipa quando se percebe que atividade criadora age a partir de uma “idéia indeterminada do supra-sensível em nós”.⁵² O gênio não é outra coisa que a expressão mais acabada do modo de proceder do Juízo reflexionante, quando este compara a proporção entre as faculdades num

⁴⁹ *KdU*, 182; trad. cit., p. 340.

⁵⁰ *Reflexionen zur Anthropologie*, 960, ed. cit., p. 423. O texto é citado por Lebrun, que traz ainda duas outras reflexões no mesmo sentido: 899 e 949 (op. cit., p. 560 e 769).

⁵¹ *KdU*, 181; trad. cit., p. 340.

⁵² *KdU*, 237-238.

determinado estado empírico da mente com a *proporção ideal* em que deveriam estar no desenvolvimento pleno, para ele inatingível, de todas elas.⁵³ Como essa proporção não está previamente determinada por nenhum conceito, não existe imitação. Daí a necessidade do *espírito*, “princípio vivificador da mente”, “originalidade modelar do dom natural de um sujeito no uso *livre* de suas faculdades-de-conhecimento”.⁵⁴

A indicação de que o gênio se refere à *natureza supra-sensível* do homem ocorre no momento em que se apresenta a solução para a antinomia da crítica do gosto: mediante a vivificação da mente a partir de uma *Idéia* do desenvolvimento pleno de suas faculdades se pode indicar, embora não demonstrar, a “única chave do deciframento dessa capacidade [do gosto] oculta para nós mesmos em suas fontes”.⁵⁵ Mas com a posição que o gênio ocupa na solução da dialética do Juízo estético também se vê melhor como pode ser incorporado à crítica da razão e qual o seu significado no *sistema da crítica*. Como sugere uma Reflexão sobre lógica: “O gênio é arquetônico”.⁵⁶

A frase sintetiza, sem dúvida, o resultado de uma longa elaboração, pela qual o gênio, sem perder tudo aquilo que ganhou na analogia com organismo, deixa de ser a “unidade da alma do mundo [*Einheit der Weltseele*]”⁵⁷ — como se lê numa Reflexão anterior, mas que expressa muito bem o ponto de vista de Herder — para se transformar na unidade vivificadora das faculdades da mente. Apegando-se muito literalmente à concepção orgânica da criação, os defensores da genialidade perderam a verdadeira dimensão *sistemática* que comportava e é por isso que desprezaram tudo aquilo que fazia parte da aparelhagem *mecânica* das artes (“Desapareceram teatro, bastidor, comediante...”, dizia Herder). Ora, diferentemente dos *Kraftigenies*, Kant não se cansará de insistir sobre a importância da arte *mecânica*, não tanto por um academicismo vazio (como se lhe costuma imputar), mas por preocupação com a completitude sistemática: não há nenhuma bela-arte na qual algo de mecânico não constitua “condição essencial”, “um *mecanismo*,

⁵³ *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*, trad. cit. p. 270 e 276.

⁵⁴ *KdU*, 192, 200; trad. cit., p. 345 e 348.

⁵⁵ *KdU*, 232, 238.

⁵⁶ *Reflexionen zur Logik*, 1847; ed. cit., p. 136.

⁵⁷ *Reflexionen zur Anthropologie*, 938; ed. cit., p. 416.

sem o qual o espírito, que na arte tem de ser livre e é o único que vivifica a obra, não teria nenhum corpo e se evaporaria inteiramente”.⁵⁸ O saber-fazer (*Können, Kunst*) é a habilidade que põe causas eficientes em função de uma causa final: a representação de um fim arbitrário na consciência é o fundamento-de-determinação de uma causalidade eficiente que se exerce no mundo dos fenômenos. A arquitetônica, pensada do ponto de vista do gênio, antecipa assim um problema que será apresentado na dialética do Juízo teleológico: este terá de recorrer à hipótese heurística de um *entendimento intuitivo* a fim de alcançar uma solução para o conflito antinômico entre causalidade eficiente e causalidade final. A posição simétrica que gênio e entendimento intuitivo ocupam na economia da *Crítica do Juízo* é clara: assim como, na estética, o mero gosto produz apenas talento acadêmico, e a exaltação da natureza e o desprezo pelas regras mecânicas conduzem inevitavelmente à altivez mística do gênio, assim também, na discussão da finalidade, o apego exclusivo às causas eficientes leva a razão a divagar “fantasticamente”, e o mero modo de explicação teleológico, sem referência ao mecanismo natural, a torna *mística (schwärmerisch)*.⁵⁹ Para evitar esse misticismo é preciso, portanto, solucionar o conflito tornando possível *a unidade sistemática dos dois pontos de vista*.⁶⁰ Ao falar da impossibilidade de um intermediário entre o sistema das causas eficientes e o sistema das causas finais, Jacobi põe com toda clareza e rigor o que constitui o ideal de um sistema dogmático — ou seja, o reverso daquele que Kant estava buscando.⁶¹

⁵⁸ *KdU*, 176, 186; trad. cit., pp. 340 e 348

⁵⁹ *KdU*, 356.

⁶⁰ O sistema crítico observa, mais uma vez rigorosamente, a necessidade de dar conta daquele duplo ponto de vista assinalado por Rubens Rodrigues Torres Filho em relação ao fenômeno e à coisa-em-si, mecanismo natural e liberdade, no ensaio “Dogmatismo e Antidogmatismo. Kant na Sala de Aula”. No mesmo caminho, a dialética entre finalidade e mecanismo será assim solucionada por Schelling: “Se houvesse para o Eu infinito mecanismo ou técnica da natureza, técnica seria para ele mecanismo, e mecanismo, técnica, isto é, ambos coincidiriam em seu Ser absoluto.” Do ponto de vista do Eu finito, o “supremo chamamento do homem” seria então “transformar a unidade dos fins no mundo em mecanismo, mas o mecanismo em unidade dos fins”. *Vom Ich als Princip der Philosophie*. In: *Historisch-Kritische Ausgabe*. Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1979, I, 2, pp. 174-5.

⁶¹ Não deixa de ser curioso notar como o debate sobre a causalidade eficiente e a causalidade final, visto pelo viés do gênio, pode pôr em embarço até um empirista radical, como Hume. Como exemplo de associação de idéias, Hume fala das obras do gênio nestes termos: “Em todas as composições geniais requer-se, portanto, que o escritor tenha algum plano ou objeto; e, mesmo que possa ser afastado desse plano pela veemência do pensamento, como numa ode, ou o omita negligentemente, como numa carta ou ensaio, algum propósito ou intenção [*aim or intention*] terá de aparecer em seu princípio, quando não na

A comparação com o “entendimento intuitivo” do parágrafo 76 da dialética do Juízo teleológico (jamais houve talvez “tantos pensamentos profundos em tão poucas páginas”, comenta Schelling⁶²) é, assim, instrutiva para entender a função arquitetônica do gênio. Não se trata certamente de estabelecer uma ligação entre um e outro⁶³, mas de entender a analogia que mantêm entre si e com as soluções que a crítica apresenta para a dialética da razão teórica e da razão prática. É o que explica Kant ao falar da antinomia da crítica do gosto:

Vê-se, portanto, que a remoção da antinomia do Juízo estético tem um andamento semelhante àquele que a crítica seguiu na solução das antinomias da razão pura teórica; e que, tanto aqui quanto na crítica da razão prática, as antinomias obrigam, contra a vontade, a ver além do sensível e buscar no supra-sensível o ponto de unificação de todas as nossas faculdades *a priori*; porque não resta outra saída para tornar a razão concordante consigo mesma [*die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen*].⁶⁴

Como se vê por esse trecho, a dialética do Juízo estético repõe o mesmo problema da concordância (*Einstimmung, Zusammenstimmung*) da razão consigo mesma, mediante a qual se evita a ilusão transcendental e se torna possível pensar, para as Idéias, um sentido não conflitante com os conceitos do entendimento: em suma, uma inteligibilidade tanto para o uso teórico quanto para o uso prático. Assim como a partir da dissipação da ilusão transcendental se obtém um “substrato da natureza”, “correlato comum”, “uma matéria

composição da obra inteira. Uma produção sem designio [*design*] mais se assemelharia aos desvarios de um louco que aos sóbrios esforços de gênio e estudo.” (*An Enquiry concerning Human Understanding*. Edimburgo, T. Cadell, 1772, vol. II, p. 4. In: *Humetext*. Edição eletrônica de T. B. Beauchamp, F. Norton e M. A. Stewart. Princeton, Princeton University Presse, 1990.) Ora, como conciliar esse *designio* que aparece na obra do gênio com a afirmação peremptória do *Tratado*, de que “todas as causas são da mesma espécie e que, em particular, não há fundamento para aquela distinção que às vezes fazemos [...] entre causas eficientes e formais, e materiais e exemplares e finais”, em suma, de que só há causalidade *eficiente*? (*Treatise of Human Nature*. Edição de L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 171. Não parece mero acaso que o primeiro trecho tenha sido suprimido das últimas edições da *Investigação*.

⁶² Op. cit., p. 175.

⁶³ Ligação puramente sistemática: na *Primeira Introdução*, Kant mostra que é o Juízo estético que tem “seu princípio próprio” e, com isso, “pretensão fundada a um lugar na crítica geral das faculdades-de-conhecimento superiores” (*Erste Einleitung*, 58; trad. cit., p. 83). No entanto, para preencher inteiramente a lacuna no sistema das faculdades, o Juízo tem de ser investigado em toda a sua amplitude. A descoberta da crítica do Juízo estético, perspectiva “muito promissora”, leva ao Juízo teleológico.

⁶⁴ *KdU*, B 239.

(Stoff)” para toda a significação possível do entendimento⁶⁵, assim também somente a “mera natureza no sujeito”, isto é, “o substrato supra-sensível de todas as suas faculdades” pode fornecer o padrão de medida (*Richtmaß*) para um uso coerente da imaginação e do entendimento unificados no Juízo: a “disposição final [*zweckmäßige Stimmung*] da imaginação para a concordância [*Übereinstimmung*] com a faculdade dos conceitos em geral” só pode ser pensada em função daquele supra-sensível “em referência ao qual o fim último, dado pelo inteligível de nossa natureza, é tornar concordante [*zusammenstimmend machen*] todas as nossas faculdades de conhecimento”.⁶⁶ Com essa remissão ao supra-sensível, a estética já em parte (a outra caberá à teleologia) efetua aquilo que a Introdução atribui à *Crítica do Juízo* como possibilidade de “passagem do conceito de natureza ao conceito de liberdade”: se o entendimento deixa “o substrato supra-sensível totalmente indeterminado [*unbestimmt*]”, o Juízo dá um passo além, pois pode lhe proporcionar “determinabilidade” (*Bestimmbarkeit*). Exercício reflexionante, essa determinabilidade jamais é *determinação* do supra-sensível, *determinação-destinação* (*Bestimmung*) que só pode ser realizada pela razão.⁶⁷ Essa distinção entre determinabilidade e determinação pode ser pensada como diferença entre fala e ação, entre comunicabilidade e imperativo moral. A passagem para o domínio prático, para o campo da determinação supra-sensível é aberta, no Juízo estético, pela possibilidade de comunicação.

O livre acordo das faculdades encontra, num foco virtual de unificação de todas elas, o conceito ou regra reflexionante que lhe dá o direito de *pretender* à universalidade. A unidade supra-sensível é, assim, uma Idéia *reguladora*, que condiciona a possibilidade do sentido e da comunicação: o juízo de gosto pode legitimar sua pretensão à validade não porque tem a concordância de todos (como num juízo universal lógico ou na universalização de uma máxima), mas porque espera uma adesão ou assentimento (*Beistimmung*) de todos àquilo que, fundado numa regra possível, o judicante anuncia. Este postula, portanto, apenas “um sufrágio”, “uma voz universal” [*eine allgemeine*

⁶⁵ *KdU*, B 245; *KrV*, B 660, nota: “Uma matéria para todos os predicados possíveis”, isto é, o princípio da determinação completa.

⁶⁶ *KdU*, B 242-243.

⁶⁷ *KdU*, LVI.

Stimme]”, que é “somente uma Idéia”. Kant diz, entre parênteses, na continuação desse trecho: “sobre o que esta [Idéia] repousa, ainda não se investiga aqui”.⁶⁸ Ora, a investigação disso está reservada para a discussão do gênio e para a Dialética do juízo de gosto (é por isso que também a Terceira Crítica deve ser lida como um todo). Do ponto de vista da solução da antinomia, é bastante claro sobre o que a Idéia de universalidade repousa: a comunicabilidade de um estado ou disposição subjetiva da mente num juízo estético pressupõe aquela unificação e consonância (*Einstimmung*) das faculdades de que o gênio se faz *porta-voz*, isto é, modelo e regra:

[...] assim, consiste o gênio, propriamente, na proporção feliz, que nenhuma ciência pode ensinar e nenhum estudo pode exercitar, de encontrar Idéias para um conceito dado e, por outro lado, encontrar para estas a expressão, pela qual a disposição [*Stimmung*] mental subjetiva assim causada, como acompanhamento de um conceito, possa ser comunicada a outros. Este último talento é propriamente aquilo que se denomina espírito; pois exprimir o indizível no estado-da-mente e torná-lo universalmente comunicável [*allgemein mitteilbar*], que essa expressão consista em linguagem, ou pintura, ou plástica, isso requer uma faculdade de apreender o jogo rapidamente transitório da imaginação e unificá-lo em um conceito (que justamente por isso é original e inaugura uma nova regra, que não pode ser inferida de nenhum princípio ou exemplo precedente), que se deixa comunicar sem a coação de regras.⁶⁹

Na *Crítica da Razão Pura*, o problema da possibilidade de sentido é solucionado a partir de uma unidade totalizante, que, por ser simplesmente reguladora, impede que se decida dogmaticamente por um dos lados da antinomia (ilusão dialética) e, com isso, restaura o acordo da razão consigo mesma. Na *Crítica do Juízo* essa solução é ampliada para a comunicabilidade em geral: a promessa de sentido é afiançada pelo acordo inteligível das faculdades e intermediada pelo gênio, raiz profunda, enfim trazida à superfície, *da possibilidade de transformação de um estado subjetivo em conceito*. Pode-se então perceber com mais clareza a importância da compreensão desse talento natural: a crítica da faculdade poética do gênio é a única maneira de saber se um conceito pode abrir uma perspectiva insuspeitada (abertura para uma determinação possível pela razão prática) ou se é apenas mais uma recaída no delírio místico (tentativa ilusória de determinação pela

⁶⁸ *KdU*, 25, 26; trad. cit., pp. 312-313.

⁶⁹ *KdU*, 198, 199; trad. cit., p. 348.

ação especulativa). Esse cuidado é mais do que justificado, pois Kant sabe muito bem que a terminologia técnica da filosofia está perigosamente ligada a uma exposição *imbólica* e não meramente *esquemática* da linguagem:

Nossa linguagem está cheia daquelas exposições indiretas da linguagem, segundo uma analogia pela qual a expressão não contém o esquema propriamente dito para o conceito, mas apenas um símbolo para a reflexão. Assim, as palavras *fundamento* (apoio, base), *depende* (estar preso desde cima), donde também *decorrer* (ao invés de seguir), *substância* (como se exprime Locke: o suporte dos acidentes) e inúmeras outras, não são hipotiposes e expressões esquemáticas para conceitos, mas simbólicas, não mediante uma exposição direta, mas apenas segundo uma analogia com ela, isto é, segundo a transferência da reflexão sobre um objeto da intuição a um conceito inteiramente outro, ao qual talvez uma intuição jamais possa corresponder diretamente.⁷⁰

o gênio e o filósofo

Kant deliberadamente se limita num certo círculo e aponta ironicamente para além dele.

Goethe⁷¹

Como no jogo entre entendimento e imaginação num juízo estético, filosofia e gênio mantêm uma relação reciprocamente fértil desde que Kant começa a ter clareza sobre a posição entre *crítica* e *doutrina*. Mas é na *Crítica do Juízo* que o gênio encontra seu lugar sistemático: como momento de dissolução da aparência dialética e de articulação da diversidade num todo, pode-se dizer que ocupa *no sistema da crítica* a mesma posição arquitetônica que o *filósofo* — ou o protótipo (*Urbild*) dele — ocuparia na *metafísica* ou *o sistema da razão pura*. A semelhança da função que desempenham parece indicar isso. Se a filosofia, afirma a Primeira Crítica, é considerada não em vista de seu “conceito

⁷⁰ KdU, 257.

⁷¹ *Maximen und Reflexionen*, 301. In: *Werke*. Hamburgo, Wegner, 1960, vol. XII, p. 407.

colar”, mas em vista de seu “conceito cósmico” (*conceptus cosmicus*), então é não apenas “sistema de todos os conhecimentos filosóficos”, mas “a ciência da referência de todo conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*)”, e o filósofo, personificação desse conceito, “ não é um artífice da razão, mas um legislador da razão humana”.⁷² Reconhecendo essa teleologia da razão humana, o filósofo não trabalha apenas como o matemático, o cientista natural e o lógico, que se especializam em determinado âmbito do saber e visam exclusivamente o progresso desse ramo do conhecimento; ao contrário, ele *reúne* (*ansetzt*) todos esses especialistas e “os utiliza como instrumentos para incrementar os fins essenciais da razão humana”. Esse “professor do ideal [*Lehrer im Ideal*]”, porém, *não se encontra em parte alguma*, embora sua legislação esteja em cada indivíduo racional.⁷³

Assim como não existe um ser racional finito totalmente moral, mas a moralidade, fim dos fins, só se realiza pelo conjunto dos homens, assim também não existe o *Welt-weise*, o sábio em sentido cosmopolita⁷⁴:

[O filósofo] é a mera Idéia de uma pessoa que torna objeto para si, praticamente e (em função dele) também teoricamente, o fim-último de toda vontade, e não se pode usar esse nome no plural, mas somente no singular (o filósofo julga assim ou assim): porque designa uma mera Idéia, mas dizer *filósofos* seria indicar uma pluralidade daquilo que, no entanto, é unidade absoluta.⁷⁵

Então não chega a explicitar nos textos publicados se haveria e, em caso afirmativo, qual seria a relação que se poderia estabelecer entre o filósofo e o gênio — o primeiro como esquema do supra-sensível no *sistema da razão* e o segundo como figura ideal desse supra-sensível no *sistema da crítica*. Ora, enquanto a investigação kantiana se desenrola naquele âmbito que ela mesma chama de propedêutica — isto é, se ainda não é a própria metafísica, mas apenas sua Idéia —, não seria plausível supor que, na ausência de toda

KrV, B 866-867.

KrV, B 867.

Logik, A 28; trad. cit., p. 42.

Anthropologie, ed. Akademie, vol. VII, p. 280, nota.

doutrina prévia, a *crítica* da razão só pode ocorrer mediante uma reflexão que se dá inteiramente no plano do gênio? O gênio não deve fazer as vezes do filósofo, e não é propriamente no percurso que vai do gênio ao filósofo que se poderia construir a história da filosofia?

Esse é o caminho do pós-kantismo: “Se é duvidoso”, observa Rubens Rodrigues Torres Filho, “saber se Kant atribuiria a si mesmo a qualificação de ‘gênio’, tal como a estabelece, com rigor, em particular o parágrafo 49 da *Crítica do Juízo* (isto é, finalmente: se Kant aceitaria definir a atividade crítica como reflexão livre de regras), Fichte o faz explicitamente”.⁷⁶ Por outro lado, é bem verdade que, como se viu, toda a análise do gênio em Kant é permeada por um caráter polêmico que faz com que, em muitos casos, tenha de recuar de posições muito mais radicais dos textos das aulas e das reflexões. E talvez não custe lembrar que, agora em franco confronto com o ex-professor, Herder continuará insistindo na supremacia do gênio sobre a filosofia e a crítica: “Também a crítica sem gênio nada é. Apenas um gênio pode julgar e ensinar o outro”.⁷⁷

Se os textos publicados não afirmam explicitamente a relação entre filosofia e gênio, os pós-kantianos, a começar por Fichte, não demoram em aproveitar as indicações nesse sentido. Parece-lhes até de certo modo surpreendente que Kant não tenha explicitado os princípios que seus textos parecem supor, nem feito ilações que parecem naturalmente pedir. Para Schelling, eles já contêm em germe uma *história da filosofia* (não somente do passado, mas uma história da filosofia *futura*). Segundo ele, Kant teria sido o primeiro a apresentar, “em parte alguma diretamente, mas em toda parte ao menos indiretamente, o Eu absoluto como substrato último de todo ser e de toda identidade” e a fixar “o verdadeiro problema da possibilidade de algo determinado ainda além da mera identidade [...] de uma maneira que só parece possível a um gênio que, antecipando-se por assim dizer a si mesmo, *desce* [*herabsteigt*] agora do ponto supremo pelos mesmos degraus que

⁷⁶ *O Espírito e a Letra*, p. 255.

⁷⁷ HERDER, J. G. *Briefe zur Beförderung der Humanität*. O texto é citado na resenha desta obra feita por Schlegel. In: *Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe*. Edição de Ernst Behler. Munique/Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1967, vol. II, p. 54.

os outros têm de *subir* [*emporsteigen*] aos poucos”.⁷⁸ Sem ter apresentado diretamente o princípio de toda a filosofia (Eu absoluto), Kant no entanto o antecipou, colocando-se, por uma síntese genial, no ponto em que pode antever as etapas pelas quais os outros terão de passar para chegar, em via ascendente, até ele. Somente por esse salto até o incondicionado faz sentido pensar que para ele a filosofia têm uma ligação entre suas partes, um ponto de unificação entre teoria e prática, necessidade e liberdade, ser e vir-a-ser: aquilo que para o Eu finito é dever-ser (*Sollen*), mandamento prático, princípio regulador, é, no Eu absoluto, “lei constitutiva” mediante a qual não se exprime “imperativamente, mas categoricamente o ser absoluto (*absolutes Sein*)”.⁷⁹

Tendo seu ponto de chegada assim previsto, a filosofia, sem ser inteiramente determinada (pois para o Eu finito a meta se alcança por esforço prático), vê sua história, passada e futura, perfeitamente traçada. Assim como a humanidade “no fim realizará, como lei constitutiva, o princípio da unidade que, desde o início, está como regulador no fundamento para a história dela”, da mesma forma “todas as teorias possíveis do incondicionado têm de se deixar determinar *a priori*, uma vez encontrada a única correta...”⁸⁰ No *Panorama Geral da Literatura Filosófica mais Recente*, o problema se apresenta como uma história da filosofia onde a lei é “que somente espíritos originais tenham um lugar nela”. Na filosofia nada surge que já não esteja contido na “síntese originária” do espírito humano. Eis o princípio que permite circunscrever os limites e o modo de desenvolvimento da filosofia:

[...] todos os sistemas individuais que merecem esse nome são penetrados por um mesmo espírito regente comum; todo sistema individual é possível somente por desvio do protótipo universal, do qual todos em conjunto se aproximam mais ou menos. Esse sistema universal, no entanto, não é uma cadeia que vai de cima para baixo, onde um elo se prende ao outro ao infinito, mas uma organização, na qual cada membro individual é, em referência a todo outro, fundamento e consequência, meio e fim. Portanto, todo progresso na filosofia também é apenas um progresso por evolução [*Entwicklung*]; cada sistema

⁷⁸ *Vom Ich*, ed. cit., pp. 162-163.

⁷⁹ *Idem*, pp. 164-165. Sobre essa passagem do prático ao absoluto — esse “empenho de ‘passagem ao limite’” —, veja-se o ensaio esclarecedor “Produção Extrateórica da Síntese”, de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Novos Estudos Cebrap*, março de 1992, número 32, pp. 183-190.

⁸⁰ *Vom Ich*, ed. cit., pp. 79 e 87.

individual, digno desse nome, pode ser considerado como um germe que, por certo, se aperfeiçoa lenta e paulatinamente, mas incessantemente e em todas as direções, nas mais diversas evoluções. Somente quem encontrou um tal centro para a história da filosofia é capaz de descrevê-la verdadeiramente e de acordo com a dignidade do espírito humano.⁸¹

Segundo Schelling, Kant teria indicado o princípio sistemático que finalmente permite encontrar uma articulação para a história da filosofia. Ora, tal articulação tem de ser entendido em seu sentido literal: os sistemas individuais não avançam linearmente num progresso unidirecional, mas evoluem como as partes de um todo orgânico, onde cada sistema particular é meio e fim para o “sistema universal”. Nessa história *orgânica* da filosofia, as filosofias individuais se determinam reciprocamente umas às outras de tal modo, que tem de “valer como lei que somente *espíritos originais* tenham um lugar nela”.⁸² Não deixa de ser surpreendente observar como Schelling sugere a presença em Kant de um problema que ele mesmo, ao menos nos textos publicados em vida, aborda sempre de um modo muito marginal: as passagens que dedica à história da filosofia se limitam em geral a um apanhado sucinto das principais correntes de pensamento desde a antiguidade.⁸³ É assim que o último capítulo da *Crítica da Razão Pura*, cujo título é “A História da Razão Pura”, observa:

Este título está aqui apenas para designar um lugar que resta no sistema e que terá de ser futuramente preenchido. Contento-me em lançar, a partir de um mero ponto de vista transcendental, ou seja, a partir da natureza da razão pura um rápido olhar sobre o todo das elaborações anteriores dela, o que decerto me põe diante de edifícios, mas em ruínas.⁸⁴

Mas, ao lançar sua suspeita, Schelling pode estar se baseando em outras indicações que apontam além da mera história *empírica* da filosofia (que nada tem a ensinar além de erudição), como a passagem da Arquitetônica onde se afirma que a filosofia, sendo “o sistema de todos os conhecimentos filosóficos”, deve ser tomada *objetivamente* como o

⁸¹ *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*. In: *Werke*. Edição de Manfred Schröter. Munique, Beck, 1958, vol. I, pp. 381-382.

⁸² *Idem*, p. 381.

⁸³ Espécimes dessa concisão se encontram no “*Kurzer Abriss der Geschichte der Philosophie*” da *Lógica* (trad. cit., p. 449-49), bem como nos cursos de lógica (edição Akademie, vol. XXIV-XXV).

⁸⁴ *KrV*, B 880.

“arquétipo do julgamento de todas as tentativas de filosofar, que deve servir para julgar toda filosofia subjetiva, cujos edifícios são freqüentemente tão diversos e tão mutáveis.” O texto prossegue de uma maneira esclarecedora:

Desta maneira, filosofia é uma mera Idéia de uma ciência possível, em parte alguma dada *in concreto*, da qual porém se busca aproximar por diversos caminhos até que se descubra a única vereda, bastante emaranhada pela sensibilidade, e se consiga, tanto quanto é concedido ao homem, igualar o éctipo [*Nachbild*] tão defeituoso ao arquétipo [*Urbild*]. Até então não se pode aprender nenhuma filosofia, pois onde está ela, quem tem posse dela e em que se deixa reconhecer? Pode-se apenas aprender filosofar [...]⁸⁵

Mas o próprio Kant faz uma outra incursão nesse problema. Nos estudos preparatórios para os *Progressos da Metafísica*, explora a distinção entre o “progresso no mundo dos fenômenos” e o “progresso no supra-sensível”⁸⁶, e tenta encontrar o princípio ou necessidade teórica ou prática da razão que permita pensar que a história da filosofia não é apenas “histórica ou empiricamente possível, mas racionalmente, isto é, *a priori*”: ela é de “uma espécie tão particular, que nela não se pode narrar nada daquilo que acontece, sem antes saber o que deveria ter acontecido [*hätte geschehen sollen*] e, portanto, também pode acontecer.”⁸⁷ É preciso encontrar o “esquema *a priori* para a história da filosofia”, que não podendo, portanto, ser simplesmente histórica, terá de ser “uma história filosófica da filosofia”, “uma história filosofante da filosofia [*eine philosophirende Geschite der Philosophie*]”.⁸⁸ Assim como a Arquitetônica supunha o filósofo como um mestre ideal (*ein Lehrer im Ideal*), que não se encontra em parte alguma, mas está, como legislação, em todo ser racional, assim também a história da filosofia tem de supor um *gênio* da própria razão que lhe *ensine* o que se deve fazer para chegar à meta visada:

A filosofia deve ser considerada aqui, similarmente, como gênio da razão [*Vernunftgenius*], do qual se exige saber o que devia ensinar e se o conseguiu fazer.⁸⁹

⁸⁵ *KrV*, B 866.

⁸⁶ Ed. Akademie, vol. XX, p. 321.

⁸⁷ *Löse Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*. Ed. Akademie. Vol XX, p. 341, 343.

⁸⁸ *Idem*, p. 342, 341. 340.

⁸⁹ *Idem*, p. 343.

Ponto inalcançável para as naturezas racionais finitas (a não ser como espécie), a unidade supra-sensível de todas as faculdades (o filósofo, “mestre no ideal”) pode no entanto ser antecipada pelo “gênio”. Sem nenhuma conotação irracionalista, é isso que os românticos retomarão com o nome de “profetismo metódico” ou “crítica divinatória”.

III – A descoberta da arte de filosofar

O ponto de vista transcendental para esta vida espera por nós — somente ali se tomará ela verdadeiramente interessante para nós.

Novalis¹

É bem provável que, para os leitores contemporâneos, as indicações contidas na *Crítica do Juízo* não tenham sido suficientes para elucidar as relações que ali se estabelecem entre filosofia e gênio. Na esperança de que as dúvidas pudessem ser dirimidas, Schiller se propõe a publicar na revista *As Horas* um ensaio de Fichte sobre o assunto, mas ao receber as primeiras três cartas que compõem o texto *Sobre Espírito e Letra na Filosofia* se recusa a editá-las, sob a alegação de que não apontavam a diferença entre o mero espírito “enquanto oposição à letra e o espírito enquanto qualidade estética”: “Na realidade”, diz ele a Fichte em carta de 24 de junho de 1795, “não vejo como o senhor pode passar de um a outro sem um *salto mortale*, e compreendo ainda menos como poderá encontrar um caminho do espírito nas obras de Goethe... ao espírito na filosofia de Kant ou Leibniz.”²

Em sua resposta, Fichte se mostra surpreso com o sentido que Schiller quer dar ao ensaio, pois isso manifesta que não entendeu o problema: “Tanto quanto sei, espírito na filosofia e espírito na bela-arte são exatamente tão aparentados quanto todas as subespécies do mesmo gênero, e penso que não devo uma prova dessa afirmação... Quem não tem espírito, é *sem espírito* [*geistlos*]. Este não gera absolutamente produto de arte, filosofia, ou então acaba um produto ou um livro filosófico que tem todo o exterior, menos o

Observações Entremescladas, 49. In: *Pólen. Fragmentos, Diálogos, Monólogo*. Tradução, apresentação e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Iluminuras, 1988, p. 65.

FICHTE, J. G. *Briefwechsel*. Carta n. 243. Edição de Hans Schulz. Hildesheim, Georg Olms, 1967, vol. I, p. 468.

espírito interior dele.”³ Schiller parece não perceber que a intuição poética “tem um parentesco muito próximo com a [intuição] filosófico-científica”⁴ e que, num caso como noutro, *Geist* ou imaginação produtiva se refere àquele talento que Kant define como a capacidade de “expressar o indizível de um estado-da-mente” e de “apreender o jogo rapidamente transitório da imaginação e unificá-lo em um conceito”.⁵ Decisiva tanto na arte quanto na filosofia, essa capacidade, como lembra Rubens Rodrigues Torres Filho, está ligada à busca das condições transcendentais do conhecimento e à idéia de reflexão (*Überlegung*):

A reflexão (*reflexio*) não tem a ver com os próprios objetos para extrair conceitos diretamente deles, mas é o estado da mente [*Zustand des Gemuts*], em que primeiro nos preparamos para encontrar as condições subjetivas sob as quais podemos chegar a conceitos.⁶

Tanto aquilo que comumente se denomina “criação poética” quanto a própria reflexão transcendental transcorrem numa instância que se poderia dizer pré-objetiva ou *pré-conceitual*, e no limite essa aptidão não pode ser negada a ninguém: “espírito” não é outra coisa que uma capacidade da imaginação produtiva de “elevantar sentimentos à consciência” e, portanto, “todos os seres humanos têm espírito”.⁷ Com toda certeza, diz a *Doutrina-da-Ciência de 1794*, “todos os homens participam [da imaginação criadora], pois sem ela não teriam uma única representação sequer”.⁸ Mas se ninguém é inteiramente desprovido dessa disposição espiritual, desse gênio *natural*, alguns no entanto se restringem à percepção dos sentimentos que se prendem à “mera vida animal do homem”, sem ir até aqueles que estão no fundamento destes, os quais “não se referem à mera ordem dos fenômenos sob leis naturais, mas à subordinação destas e de todos os espíritos racionais

³ *Briefwechsel*. Carta 244, pp. 470-471.

⁴ *Comunicado Claro como o Sol...* *SW*, II, p. 390. Tradução para o português em *A Doutrina-da-Ciência de 1794 e Outros Escritos*. Seleção, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril, 1984, p. 236.

⁵ *KdU*, 198-199; trad. cit., p. 348.

⁶ *KrV*, B 316. O texto é citado em *O Espírito e a Letra*, p. 35.

⁷ *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*. In: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Edição de Reinhard Lauth e Hans Jacob. Stuttgart/Bad Cannstadt, Frommann, 1971, vol. II, 3, p. 317. Cf. p. 323.

⁸ *WL 1794*. In: *SW*, vol. I, p. 284; trad. cit., p. 152.

sob as leis da ordem moral, da harmonia espiritual, da unificação de todos num reino da verdade e da virtude.” Os sentimentos da primeira espécie circunscrevem e abrangem o “domínio [*Gebiet*] dos conceitos”, enquanto os da segunda espécie “fundam o campo [*Feld*] das Idéias e dos ideais.” Pode-se dizer que quem chegou até essa região “é e tem um espírito num sentido superior da palavra”, pois neste caso espírito quer dizer “uma capacidade de elevar Idéias à consciência, de representar Ideais”.⁹ Eis até onde vão os artistas e os homens genuinamente morais. E também o filósofo.

O filósofo tem de operar com essa mesma capacidade da imaginação produtiva: também ele tem de elevar algo — agora nada menos que a própria imaginação produtiva — à consciência, mas sua maneira de proceder é diferente:

O filósofo observa o espírito humano no desempenho de suas funções, o retém aí e fixa o mutável e transitório nele. Apreende os seus modos-de-ação. Desse trabalho de *apreender* e *fixar* faz parte espírito, na significação estabelecida da palavra.¹⁰

Se “a matéria de toda a filosofia é o próprio espírito humano”, e se este é “nada mais que atividade”, o filósofo terá de apreender e fixar a atividade, a maneira de agir de seu objeto e, aliás, terá de ter tanta agilidade, tanto espírito quanto este: “toda a operação espírito parte da imaginação”, diz a doutrina-da-ciência, “e a imaginação só pode ser apreendida pela imaginação”. É dessa faculdade que “depende que se filosofe com ou sem espírito”.¹¹ Mas o filósofo não age, pura e simplesmente, como faz o homem comum, pois quer justamente saber “*como* o espírito humano age”.¹² Não traz apenas à representação consciente uma Idéia ou um conceito, mas sim as próprias *leis* segundo as quais a consciência em geral procede para chegar às Idéias e conceitos. Sua atenção é, portanto, redobrada: enquanto explicitação das condições transcendentais da consciência, não visa a produção de algo determinado, mas indaga *como* (“*wie*”) algo determinado é produzido.

⁹ *Über den Unterschied...*, p. 318. Cf. p. 323.

¹⁰ *Über den Unterschied...*, pp. 324-325.

¹¹ *WL 1794*, SW, I, p. 284. Trad. cit., p. 152.

¹² *Über den Unterschied...*, p. 325.

Entre a atividade do espírito humano em geral e a atividade intelectual do filósofo há diferença de grau e de foco. A imaginação produtiva já está presente na geração da mais simples representação: mesmo que se tenha de supor um ensejo (*Veranlassung*) externo, um “travo do exterior” (*Anstoß von außen*), todo ato de representar só é possível mediante “um impulso do interior” (*Antrieb von innen*), tanto maior quanto mais forte for a auto-atividade (*Selbstätigkeit*) do espírito.¹³ Por isso, pode-se dizer que “o gênio age de todo espiritualmente e é espírito, sem o querer e saber”. Mas é exatamente esse aspecto inconsciente e involuntário que diferencia o “gênio estético” e o “gênio para a virtude” do “gênio para a verdade”: este também age com liberdade, que é a “condição da espiritualidade [*Geistigkeit*]”, mas para tornar claro ao espírito a própria espontaneidade e a própria legislação, de que ele não tem consciência, mediante “abstração e reflexão filosófica arbitrária”.¹⁴

Por meio dessa “abstração reflexionante”¹⁵ ou “reflexão abstraente”¹⁶, a doutrina-da-ciência pode reter e fixar aquilo que é absolutamente necessário e isolar artificialmente aquelas operações ou modos-de-ação que se encontram misturadas e confundidas no próprio espírito. Essa operação de separar os modos-de-ação necessários e de elevá-los à consciência tem de ser produzida por “ação da liberdade”, pois não pode estar, sem que se incorra em círculo, entre aquelas ações necessárias que justamente devem ser elevadas à clareza do pensamento. Não há nenhuma ação prévia da qual dependa, e aqui o espírito é totalmente livre:

Portanto, não há nenhuma regra para essa operação, nem pode haver. O espírito humano faz toda sorte de tentativas; tateando cegamente chega até o alvorecer, e só depois passa para o dia claro. No princípio é guiado por sentimentos obscuros [...]¹⁷

³ *Ich will untersuchen, wodurch Geist vom Buchstaben in der Philosophie überhaupt sich unterscheidet.* 3d. cit., p. 300-301. O “travo até agora ainda inteiramente inexplicável e inconcebível” (*Grundriß*, ed. cit., vol. I, p. 331) tem de estar em determinação recíproca com “a atividade originária do eu”: “sem uma atividade do eu, não há travo” e “sem um travo, não há uma auto-determinação”. *A Doutrina-da-Ciência de 1794*, ed. cit., vol I, p. 212; trad. cit., p. 112.

⁴ *Ich will untersuchen...*, pp. 302-303.

⁵ *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência*, SW, I, p. 74; trad. cit., p. 29.

⁶ *WL 1974*, SW, I, p. 91; trad. cit., p. 43.

⁷ *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência*. SW, I, pp. 72-73; trad. cit., p. 28-29.

O filósofo não dispõe de *regra* que indique “o que [was] deve acolher como maneira-de-ação necessária da inteligência e o que deve deixar de lado como contingente”. Uma vez que não pode se orientar por nenhuma regra prévia de procedimento, ele “tem de ser dotado do sentimento obscuro do que é correto, ou de gênio, em grau não menor do que porventura o poeta ou o artista; só que de outro modo. Este último precisa do senso *da beleza*; aquele do *da verdade*; e tal senso certamente existe.”¹⁸

Indemonstrável por natureza, esse senso ou pressentimento (*Ahnung*) da verdade só pode ser compreendido de um ponto de vista prático: é preciso *querer* encontrar a verdade, a despeito dos percalços e incertezas do caminho.¹⁹ Mas mesmo essa decisão não ocorre sem nenhuma esperança de alcançar a meta: ao contrário, está respaldada na pressuposição (que pode ser uma “mera suposição” ou “inspiração casual”) de que o espírito humano constitui um sistema orgânico do saber, estruturado a partir de um único princípio.²⁰ Embora a investigação filosófica não possa ser comandada por nenhuma *regra* (além da reflexão e abstração usadas de maneira instrumental), ela deve e pode pressupor uma concatenação sistemática no saber que examina: há um “eu”, de que não se pode mais abstrair, porque é o próprio abstrante e condição de toda abstração, que a reflexão filosófica antecipa como princípio de unidade de todo o saber, mas ainda assim “como mero regulador [*als bloßes Regulativ*]”, para poder reconstituir o seu “conteúdo”.²¹

Para Fichte, é esse pressentimento ou capacidade de pensar um todo por antecipação que diferencia, na filosofia, os “inventores” (*Erfinder*) dos meros “seguidores” (*Nachfolger*), os que “sentiram e pensaram” por si mesmos dos que “aprenderam de cor” e “repetiram”.²² Mas a doutrina-da-ciência da ciência não se limita a trabalhar conforme

¹⁸ *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência*. SW, I, p. 73, nota; trad. cit., p. 29.

¹⁹ *Über den Unterschied...*, pp. 336-338.

²⁰ *Comunicado Claro como o Sol...* SW, II, p. 354; trad. cit., p. 217. Poucas páginas depois, o autor do *Comunicado* dirá a seu leitor que o filósofo chega à unidade da consciência “por uma inspiração feliz [*durch einen glücklichen Einfall*]. Ele adivinha essa unidade” (Idem, p. 359; trad. cit., p. 220).

²¹ *Über den Unterschied...*, p. 329.

²² *Über den Unterschied...*, p. 337. Cf. *Zweite Einleitung*. SW, I, pp. 485-486.

esse “sentimento do todo”: sua originalidade está no esforço para reconstruir a consciência como “totalidade orgânica”, viva e ativa, *ao mesmo tempo* que se reconhece como mera análise dela. Fiel ao ensinamento da dialética transcendental, sabe que a filosofia não pode mais confundir *especulação* e *vida*, pois não pode produzir novos objetos pelo pensamento, mas deve deixar que *seu objeto* o faça: “É, expressa e bem determinadamente, mediante *o não-filosofar... que nos surge toda a realidade*; e, inversamente, *essa realidade desaparece necessariamente*, tão logo a gente se eleva à pura especulação [...]”²³ Com essa precaução de teor crítico, a construção sistemática e genética da consciência se torna metodicamente mais complexa que as investigações filosóficas habituais, pois tem de combinar o procedimento analítico e o sintético: “As ações que são estabelecidas são sintéticas; mas a reflexão que as estabelece é analítica.”²⁴

Ciente da distinção entre conteúdo e forma da ciência, entre o eu que age sinteticamente e o observador que o analisa, o *Wissenschaftslehrer* percebe que seu ofício não é rivalizar com os homens em geral: quando se trata de investigar o espírito humano, o máximo de originalidade a que se pode pretender é ser “reinventor da consciência”, não *inventor* (o que seria abusivo) e menos ainda o “mestre-de-obras originário”.²⁵ A doutrina-da-ciência “não engendra propriamente a consciência, mas a deixa engendrar-se sob seus olhos”²⁶; não é “uma aquisição e produção de algo novo, mas apenas um clarificar daquilo que estava aí eternamente...” No entanto, por meio da clarificação daquilo que “meramente é, mas não se conhece”, se dá um passo decisivo no sentido de elevar a consciência àquilo que ela mesma deve ser: saber do saber, autoconsciência — doutrina-da-ciência.²⁷ É por isso que, guardadas todas as diferenças, saber e ser, a ciência e seu objeto, devem coincidir, devem constituir um todo orgânico, ser “uma e a mesma visão indivisível”²⁸:

A doutrina-da-ciência explica de um só lance e a partir de um só princípio a si mesma e a seu objeto, o saber absoluto, e é portanto o foco supremo, a auto-

²³ *Ruckerinnerungen, Antworten, Fragen*. SW, V, p. 342.

²⁴ *WL 1794*. SW, I, p. 124; trad. cit., p. 64.

²⁵ *Comunicado Claro como o Sol...* SW, II, p. 358; trad. cit., p. 219.

²⁶ *Comunicado Claro como o Sol...* SW, II, p. 361; trad. cit., p. 221.

²⁷ *WL 1801*. SW, II, p. 12; trad. cit., p. 259.

²⁸ *WL 1801*. SW, II, p. 12; trad. cit., p. 259.

efetuação e o autoconhecimento do saber absoluto *como tal*; por isso traz o cunho de sua própria perfeição.²⁹

A filosofia não é espelho fiel, simples imagem, mas “auto-imagem”, “conhecimento de si” do próprio objeto. Só ela é capaz de apresentar “de um só lance” a si mesma e a seu objeto, porque reconstrói, dentro de si mesma, a absolutez do saber, a interdependência que liga a consciência e seu objeto: aquela não é o subjetivo e este, o objetivo, mas “ambos são um só”.³⁰

A originalidade do método da doutrina-da-ciência reside na reconstituição do enlace entre ideal e real, sujeito e objeto, “eu como *sujeito* filosofante” e “eu como *objeto* do filosofar”.³¹ Como elaboração especulativa, é um artifício para mostrar à consciência aquilo que, por assim dizer, ela não pode ver ou reconhecer: o espírito humano não é capaz de intuir diretamente a própria atividade, pois para poder apreendê-la tem, por uma lei que lhe é inerente, de fixá-la num objeto exterior. Quando a imaginação “imagina” (*bildet*), não é consciente do imaginar (*Bilden*), mas unicamente da imagem (*Bild*).³² A consciência comum não age e, ao mesmo tempo, observa como age. Esta é uma habilidade própria do filósofo ou, mais exatamente, do “gênio filosófico, isto é, o talento de encontrar, no e durante o próprio agir, não apenas aquilo que nele surge, mas também o agir como tal, de unificar, numa apreensão, essas duas direções totalmente opostas e, assim, captar o seu próprio espírito em ação [*seinen eigenen Geist auf der Tat zu ergreifen*] [...]”³³ Na consciência comum, a intuição do próprio agir se eleva à clareza do pensamento, mas ao mesmo tempo nele se perde como atividade, pois sua ação é fixada na forma do *conceito*. Todo o empenho da filosofia transcendental é mostrar como se dá essa *estabilização* da atividade inconsciente do eu no seu objeto. Mas para conseguir fazer isso

²⁹ *WL 1801. SW*, II, p. 76; trad. cit., p. 293.

³⁰ *WL 1801. SW*, II, p. 19; trad. cit., p. 263.

³¹ *O Conceito da Doutrina-da-Ciência*, I, p. 80; trad. cit., p. 33.

³² *Ich will untersuchen...*, ed. cit., p. 299.

³³ *Grundlage des Naturrechts. SW*, III, p. 5.

ela tem de poder apreender, como atividade, a própria agilidade: “ter consciência da intuição”, diz Fichte, “é gênio filosófico”.³⁴

Como se pode ver, a genialidade filosófica não é outra coisa que aquilo que a doutrina-da-ciência chama de *intuição intelectual* — “o único ponto de vista firme para toda filosofia”, a partir do qual “se deixa esclarecer tudo o que ocorre na consciência”³⁵ —, ato pelo qual “o filósofo observa a si mesmo, intui imediatamente seu agir, sabe o que faz, porque *ele* — o *faz*.”³⁶ A intuição intelectual é o grau supremo de claridade a que pode almejar a filosofia científica. Por meio dela, o filósofo se eleva acima da consciência, mas unicamente para mostrar que também o homem comum “não pode dar um passo, nem mover mão ou pé, sem a intuição intelectual” de sua autoconsciência nessas ações.³⁷ A imbricação entre a ciência e seu objeto é completa: se, de um lado, o filósofo não pode apreender sua atividade sem intuição intelectual, de outro também as menores ações do espírito são sempre acompanhadas de autoconhecimento (não há consciência de algo, sem autoconsciência, e vice-versa³⁸). O homem comum só difere do filósofo porque nele a intuição intelectual desaparece, *esquece de si*, na intuição sensível; ele age com gênio, só não sabe que o faz: *é gênio*, mas não *para si*.

Sem intuição intelectual, não se pode pretender explicar as sínteses que a *Crítica da Razão Pura* descreve como elo entre conceito e intuição. Para a doutrina-da-ciência, ela é “absoluta identidade” de ser e liberdade, a “forma absoluta do saber”, o centro da síntese quádrupla que permite a unificação das séries inferior (ser, em-si, necessidade) e superior (pensar, para-si, liberdade) do saber absoluto e, também, dos dois termos subalternos de cada uma delas. Mas ao mesmo tempo em que mostra a intuição intelectual como ponto de ligação de toda a síntese, Fichte não se cansa de chamar a atenção para a especificidade

³⁴ *WL nova methodo. Kollegnachschrift Krause 1798/99*. Edição de Erich Fuchs. Hamburgo, Felix Meiner, 1982, p. 33.

³⁵ *Zweite Einleitung*. SW, I, p. 466. O reconhecimento de que a “intuição intelectual” deve ser “imaginação criadora” remonta ao Fichte de Heinz Heimsoeth (Munique, Ernst Reinhardt, 1923), como lembra Rubens Rodrigues Torres Filho, que explora as consequências dessa identificação no capítulo “A Imaginação Radical” (op. cit., pp. 76-124).

³⁶ *Zweite Einleitung*. SW, I, p. 461.

³⁷ *Zweite Einleitung*. SW, I, p. 463.

³⁸ *Zweite Einleitung*. SW, I, pp. 457-458.

dessa construção *formal* que o saber filosófico faz dela: aqui a “forma pura da egoidade [*Ichheit*]” nada é mais que um “*para-si* puro [*ein reines Für*], e absolutamente mais nada”. Esse “pensamento muito abstrato e em si incompreensível” precisa como que *sair de si* para tomar corpo em seu outro, pois só é “possível ao mesmo tempo que seu oposto”, e somente este é “consciência efetiva [*wirkliches Bewußtseyn*]”.³⁹ Toda reflexão que a filosofia instaura sobre o saber se viabiliza, assim, por uma dupla operação: aniquilamento artificial do saber no *pensamento* e manutenção “eterna” desse saber na *intuição*. Distinguindo-se da *vida*, a doutrina-da-ciência somente “aniquila [o saber] no pensar, para o engendrar de novo *nele mesmo*” e “engendra esquematicamente no pensar a vida *efetiva* na intuição”.⁴⁰ O limite que separa a “palidez esquemática e vacuidade” do pensar e a “plenitude concreta” da vida deve ser cuidadosamente observado, mas também não se deve perder de vista que são “uma coisa só”, e que só em sua conjunção se acha a perfeita coincidência da ciência e de seu objeto:

A doutrina-da-ciência é pura e simplesmente fática, do lado da intuição: o *fato* supremo, o do saber (porque *também poderia não ser*), é seu fundamento; ela é pura e simplesmente inferente [*folgernd*], do lado do pensar, que explica o fato supremo a partir do ser absoluto e da liberdade; — mas ela é ambos em necessária unificação, enlaçamento com a facticidade e pensar desta que vai além dela a partir de seu fundamento absoluto.⁴¹

Como se verá, nesse enlace da facticidade com o pensar, da vida com a filosofia, os românticos descobrem o verdadeiro “nó” da doutrina-da-ciência, reconhecendo nele aquilo que os aproxima e separa de Fichte.

³⁹ *WL 1801*, SW II, pp. 35-36; trad. cit., pp. 271-272.

⁴⁰ *WL 1801*, SW II, p. 161.

⁴¹ *WL 1801*, SW II, p. 161-162.

Tudo o que Fichte faz — ele filosofa enquanto o faz. —
Friedrich Schlegel⁴²

A doutrina-da-ciência traça um contorno perfeitamente nítido do sistema do saber humano e escreve com todas as letras aquilo que está apenas subentendido nos textos kantianos. É a partir desse reconhecimento que os românticos irão cunhar um neologismo para caracterizar o único método filosófico que lhes parece de agora em diante válido: o “fichtizar” (*fichtsieren*).⁴³ A exigência que Fichte faz a todo pensador filosófico — “de ao mesmo tempo pensar, agir e observar” — constitui, de agora em diante, o “ideal do filosofar”⁴⁴; para encontrar a raiz da identidade entre sujeito e objeto, é preciso estabelecer, mediante intuição intelectual, uma “determinação recíproca” *do eu consigo mesmo*, pois este não é “um só”, mas “dois, inteiramente diferentes — embora correlatos absolutos”⁴⁵; para escapar do solipsismo teórico que isola a subjetividade e separa para sempre representação e objeto, é necessário — paradoxalmente — mergulhar cada vez mais fundo no espírito e perceber que o eu é capaz de um “casamento feliz consigo mesmo” (“ato de auto-amplexo”) e de “fazer companhia a si mesmo”.⁴⁶

Para os românticos, é Fichte, portanto, quem por primeiro descobre e apresenta em toda a clareza o verdadeiro método da filosofia transcendental:

⁴² PhL, II. KA, XVIII, 202, p. 37.

⁴³ “Ah, se pudéssemos voltar a *fichtizar* [*fichtsieren*] mais uma vez de modo tão cordial, tão acolhedor, tão agradável quanto ocorreu algumas vezes neste inverno”. Carta de Friedrich a Novalis de 8 de junho de 1797. In: *Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel*. KA, XXIII, n. 204, pp. 370-371. Sobre o “fichtizar”, cf. Novalis, *Fragmentos Logológicos*, I, 11, trad. cit., p. 111.

⁴⁴ NOVALIS, *Das Allgemeine Brouillon*. In: *Schriften*. Edição de Paul Kluckhohn e Richard Samuel. Stuttgart, Kohlhammer, 1981, vol. III, n. 603. Um trabalho sucinto mas bastante preciso sobre a “assimilação” que Novalis faz da doutrina-da-ciência de Fichte pode ser encontrado no ensaio de Hannelore Link “Zur Fichte-Rezeption in der Frühromantik”. In: *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*. Organização de Richard Brinkmann. Stuttgart, Metzler, 1978, pp. 355-367.

⁴⁵ *Idem*, *Fichte-Studien*. Ed. cit., n. 462, p. 248, e n. 651, p. 290.

⁴⁶ *Idem*, *Fragmentos*, I, n. 74 e 94; trad. cit., pp. 137 e 140.

Esta época parece começar mais seguramente com Fichte [...] porque descobriu e apresentou, totalmente sozinho e primeiro, o método correto na filosofia e organizou numa arte o livre pensar por si mesmo [*das freie Selbstdenken*].⁴⁷

A proeza de Fichte, caso se atente para os termos em que é descrita (“método correto”, “arte de pensar livremente por si mesmo”), não é certamente pequena. Mas, para Schlegel, a descoberta do método em Fichte tem, além disso, um significado muito maior para a história da filosofia moderna, pois a filosofia transcendental não é simplesmente a refutação cabal de doutrinas antagônicas, mas o ponto em que todas as filosofias se encontram, para o qual todas elas inconscientemente se dirigiam:

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 tudo. 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.⁴⁸

Tendo encontrado o fundamento de toda a atividade do espírito, a filosofia transcendental não se apresenta somente como uma das filosofias, mas como a única verdadeiramente científica. A descoberta dessa cientificidade é, por outro lado, o que torna possível a idéia de uma *história da filosofia*: se esta pode ser dita genial, é porque a busca da consciência de si constitui o ponto que secretamente imantava todos esforços para alcançar o saber definitivo. Somente a partir do momento em que se descobre a genialidade da própria filosofia, se compreende o que, sem saber, toda a filosofia até agora tentou descobrir:

Se, porém, até agora não se tivesse filosofado, mas apenas tentado filosofar? — então a história da filosofia até agora seria tudo, menos isso, mas nada mais que uma *história das tentativas de descobrimento* do filosofar.⁴⁹

⁴⁷ KA, III, p. 6. Cf. também KA, XVIII, p. 543: “[...] il [Fichte] a inventé, ou plutot crée cette methode aussi igoureuse que feconde, seule capable à établir le vrai point de ralliement entre les nouveaux philosophes” *Observations sur l'ouvrage de Charles de Villers 'La Philosophie de Kant'*).

⁴⁸ PhL, II, 761. KA, XVIII, p. 93.

⁴⁹ *Hemsterhuis-Studien*. In: *Schriften*, II, p. 362; trad. cit., p. 223, nota 1 (tradução ligeiramente modificada).

Com a doutrina-da-ciência se pode divisar a meta comum a que aspirava, de maneira desorganizada mas constante, a filosofia. Essa idéia é assim explicada pelo próprio Fichte:

Todos os filósofos partiram em direção ao alvo que acabamos de estabelecer, todos quiseram separar, por reflexão, o modo-de-ação necessário da inteligência, de suas condições contingentes; todos efetivamente, apenas com maior ou menor pureza, com maior ou menor completeza, o separaram; mas, no conjunto, o Juízo filosofante sempre avançou cada vez mais e chegou cada vez mais perto de seu alvo.⁵⁰

Sem se vangloriar do “feliz acaso” ou da “sorte” da descoberta, mas apenas contentando-se com o mérito de ter buscado com “lealdade”⁵¹ a ciência, Fichte diz que a humanidade “filosofou por milênios e várias vezes, como é possível demonstrar, esteve por um fio de cabelo do ponto certo, sem contudo encontrar efetivamente a doutrina-da-ciência”.⁵² No entanto, resta ainda uma questão intrigante, que não pode ser respondida com nenhum grau de certeza e que, todavia, é importante para determinar o lugar da crítica da razão na história da filosofia: se Kant em parte alguma expôs o princípio e o sistema completo do saber, não poderia *ele também* ter sido guiado por “uma faculdade divinatória da verdade”⁵³, “por uma inspiração superior” que o levava “em direção a seu fim último”⁵⁴? Ou será que agiu com plena consciência do que fazia, silenciando em determinados pontos somente para deixar que o leitor pudesse pensar por si mesmo? Mas, se é assim, até onde Kant já teria avançado nessa ciência das ciências? Trata-se, portanto, de saber se está de posse dela “com consciência clara, se tem um gênio que lhe diz a verdade sem lhe comunicar os fundamentos dela, ou se quis deixar a sua época o mérito de investigar com diligência por si mesma, contentando-se com o mérito modesto de lhe ter indicado o caminho.”⁵⁵

⁵⁰ *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência*. SW, I, pp. 73-74; trad. cit., p. 29.

⁵¹ *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência*. SW, I, pp. 31; trad. cit., p. 6.

⁵² *Comunicado Claro como o Sol*. SW, II, p. 386; trad. cit., p. 234.

⁵³ Carta de Fichte a Niethammer, outubro/novembro de 1793. In: *Briefwechsel*, I, carta 135, p.305.

⁵⁴ *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência*. SW I, pp. 31-32; trad. cit., p. 6.

⁵⁵ Carta de Fichte a J. F. Flatt, dezembro de 1793. In: *Briefwechsel*, I, carta 140, p. 315. No Prefácio à *Doutrina-da-Ciência*, Fichte afirma que “deixa para as épocas futuras avaliar o gênio do homem [Kant] [...]” (SW, I, p. 30; trad. cit., p. 6).

A questão tem, obviamente, sua importância: respondê-la afirmativamente é, no fundo, dizer que Kant é o descobridor do sistema da ciência. É por isso que, resenhando os quatro primeiros números do *Jornal Filosófico*, Schlegel se pergunta: mesmo admitindo que Kant se tenha posto os mesmos problemas a que Fichte dá resposta e que a filosofia kantiana só tenha “firmeza e sentido” a partir da doutrina-da-ciência, será que “Kant também entendeu a si mesmo *exatamente assim*” como o apresenta a filosofia de Fichte?⁵⁶

Lembrando que o “espirituoso” (*geistreich*) resenhista não se apressa em responder à questão, ao contrário dos “amigos e inimigos da doutrina-da-ciência”, que unanimemente o fizeram de maneira negativa, para isso se apoiando na autoridade de Kant, Fichte reafirma que sua doutrina “concorda perfeitamente com a doutrina de Kant e não é outra que a kantiana, bem entendida”.⁵⁷ A doutrina-da-ciência deve ser *apenas* “uma exposição totalmente independente daquela grande descoberta”⁵⁸ de Kant. “O meu sistema”, diz Fichte, “não é outro senão o kantiano; isto é: contém a mesma visão da questão, mas é em seu procedimento totalmente independente da exposição *kantiana*.”⁵⁹

Quando se trata da exposição *fichtiana*, Kant tem de ficar “totalmente fora do jogo”⁶⁰, ainda que o *sistema* de ambos seja o mesmo e não possa haver nenhum outro (que todo homem, aliás, contém em si). Quando se sabe que o sistema do espírito humano é “absolutamente certo e infalível”, mas que a apresentação dele tem sempre de ser “meramente verossímil”⁶¹, não chega sequer a ser “vergonha” para o autor da doutrina-da-ciência “ter um dia feito uma exegese incorreta de Kant”. A possibilidade de leitura e de crítica da filosofia não está condicionada por uma hermenêutica exterior, mas nasce somente com a *descoberta do próprio sistema*:

Essa afirmação [não entender os escritos de Kant] não é uma censura, ao menos na boca do autor da doutrina-da-ciência, que confessa, tão sonoramente

⁵⁶ *KA*, VIII, p. 27.

⁵⁷ *Zweite Einleitung*. *SW*, I, pp. 468-469.

⁵⁸ *Versuch*, *SW*, I, p. 420.

⁵⁹ *Versuch*. *SW*, I, p. 420.

⁶⁰ *Versuch*. *SW*, I, p. 420.

⁶¹ *O Conceito da Doutrina-da-Ciência*. *SW*, I, pp. 75-76; trad. cit., pp. 30-31.

quanto possível, que também não os entendeu, e que neles descobriu um sentido apropriado e concordante [*ubereinstimmend*] consigo mesmo somente depois que, por seu próprio caminho, descobriu a doutrina-da-ciência [...]⁶²

Os escritos kantianos são “absolutamente ininteligíveis para aquele que já não sabe o que neles pode estar contido”⁶³ — e em virtude dessa sua ininteligibilidade fundamental Fichte pode de alguma forma aceitar a “honra muitas vezes recusada” de se considerar o “descobridor de um sistema totalmente novo”:

Seja isto como for, pelo menos não aprendi de nenhum outro aquilo que estou ensinando; não o *encontrei* em nenhum livro antes de tê-lo ensinado e, pelo menos segundo a forma, isto é integralmente propriedade minha.⁶⁴

Entender Kant, entender a doutrina-da-ciência: isso só é possível se o leitor reconstrói, isto é, *reinventa* por si mesmo a invenção — “ocorrida por acaso”⁶⁵ — da ciência. No limite, contudo, não há inventor da ciência, mas somente reinventores, porque ela já está de fato inventada na reflexão originária; só se pode falar, portanto, de uma redescoberta do saber.⁶⁶ Muito embora essa “reinvenção” não possa justamente ser orientada por regras, no entanto se poderia proceder da seguinte maneira:

[...] admitir que ela [invenção = *Erfindung*] tenha sido inventada antes [*vorherfinden*] por outros e, assim, reinventá-la [*nacherfände*] depois de seu criador e de seus possuidores, do mesmo modo que se faz, por exemplo, com a geometria, cuja invenção também deve ter custado muito tempo; portanto, estudar o sistema, e estudá-lo até ter feito dele sua própria invenção.⁶⁷

Ninguém é capaz de entender a doutrina-da-ciência se não a inventou “por si mesmo” ou se não a estudou “até tê-la tornado sua própria invenção”.⁶⁸ O que se requer aqui é nada

⁶² *Zweite Einleitung*. SW, I, p. 470.

⁶³ Carta a Reinhold de 4 de julho de 1797. *Briefwechsel*, carta 291, p. 563.

⁶⁴ *Comunicado Claro como o Sol*. SW, II, p. 333; trad. cit., p. 205.

⁶⁵ *Comunicado Claro como o Sol*. SW, II, p. 386; trad. cit., pp. 234.

⁶⁶ *Comunicado Claro como o Sol*. SW, II, p. 358; trad. cit., p. 219: “Ele [o *Wissenschaftslehrer*] é propriamente o *reinventor* [*Nacherfinder*] da consciência, sem que entretanto fosse pressuposto e admitido seriamente um primeiro mestre-de-obra originário e um conceito segundo o qual este tivesse instituído sua obra.”

⁶⁷ *Comunicado Claro como o Sol*. SW, II, p. 386; trad. cit., p. 234.

⁶⁸ *Comunicado Claro como o Sol*. SW, II, p. 386; trad. cit., p. 234.

menos que uma “mudança radical” nos hábitos de leitura. Na Introdução do *Comunicado*, o autor dirige ao leitor (a quem pede permissão para tratar “com o familiar ‘tu’”) as seguintes palavras:

Aquilo que lerás de agora em diante é certamente algo que eu pensei; mas pouco importa para ti ou para mim que agora também saibas o que eu pensei. Por mais que possas estar habituado a ler escritos meramente para saber o que os autores desses escritos pensaram ou disseram, eu desejaria, entretanto, que com este não procedesses assim. Não me dirijo à tua memória, mas a teu entendimento: meu fim não é que notes o que eu disse, mas que tu próprio penses e que, se assim o quiserem os céus, que penses exatamente como pensei.⁶⁹

Tanto quanto o autor, o leitor tem de ser também inventor e filósofo crítico. Como dirá Schlegel, os sistemas têm de “ser reinventados, se se quer entendê-los”.⁷⁰ Mas uma pequena mudança de ênfase num fragmento de Novalis poderá indicar a diferença do romantismo em relação a Fichte:

Estudam-se sistemas alheios para encontrar o seu *próprio sistema*. Um sistema alheio é o estímulo para *um próprio*. Tomo consciência de minha própria filosofia, física etc.— quando sou afetado por uma alheia — entende-se, se sou suficientemente auto-ativo.⁷¹

Fichte fala em descoberta *do sistema*; Novalis, da descoberta de um *sistema próprio*: esse pequeno deslocamento de acento será importante para entender como o romantismo pensa que a filosofia transcendental tem de ser exposta de maneira *original e individual*. Mas mesmo essa possibilidade só está assegurada com a descoberta do verdadeiro método de filosofar. A “filosofia da genialidade” de Fichte (conforme Rubens R. Torres Filho), não significa apenas compreensão e apaziguamento dos conflitos passados da filosofia, mas sinaliza para a possibilidade de desenvolvimentos futuros sob uma orientação precisa.

⁶⁹ *Comunicado Claro como o Sol*. SW, II, p. 330; trad. cit., p. 204. É claro que aqui se toma apenas um aspecto da questão da leitura em Fichte, que é amplamente tematizada no capítulo “Deixar as Palavras Serem Palavras”, de *O Espírito e a Letra* (pp. 127-175).

⁷⁰ *Wissenschaft der europäischen Literatur*. KA, XI, p. 100.

⁷¹ *Das Allgemeine Brouillon*. Schriften, III, n. 220, p. 278 (grifos do autor).

Aquilo que era fruto de uma intuição de gênio deve se tornar uma *arte*, um *método*. É o que diferencia Kant de Fichte:

A ampliação da ciência em *Fichte* foi no entanto apenas um achado genial em *Kant*, não descoberta metódica. A filosofia só estará em bom estado quando já não precisar contar com achados geniais e puder progredir apenas pela força genial, mas metodicamente por via segura.⁷²

Para os românticos, um dos maiores feitos da filosofia transcendental consiste na ‘regularização do gênio’⁷³, isto é, na única maneira possível de dar regra a uma atividade sem regra; na descoberta dos modos-de-ação do espírito, que permite uma releitura do passado da filosofia e uma antecipação do futuro, abrindo caminho para aquilo que Novalis chamará de “profetismo metódico”, e Schlegel de “crítica divinatória”. Mas a metodização do gênio terá nos românticos uma feição bastante diferente em sua viabilização prática, pois será concebida como exteriorização, “saída de si da filosofia”.

A filosofia “estanca e tem de estancar” diante da vida, “pois a vida consiste exatamente nisso, que não pode ser compreendida [*begriffen*]”.⁷⁴ A vida não pode ser alcançada por nenhum conceito (*Begriff*). Diante desse “inefável” (*Ein Unaussprechliches*)⁷⁵, a filosofia deve deixar de ser uma pálida visão esquemática, um produto artificial (*Kunstprodukt*)⁷⁶, para se tornar saber efetivo, uma obra de arte (*Kunstwerk*). Fiel à doutrina-da-ciência, o romantismo afirma que o sistema do espírito humano tem de ser reinventado a cada vez; nas — adendo propriamente romântico — toda filosofia é “individual”, mescla de filosofia e a-filosofia”, e só assim a própria doutrina-da-ciência ou filosofia da filosofia se torna filosofia *efetiva*. Como diz Novalis:

<A exposição da fil[osofia] da fil[osofia] terá sempre algo de uma filosofia individual. O poeta igualmente expõe apenas fil[osofia] individual, e todo ser humano, por mais vividamente que de resto possa reconhecer a fil[osofia] da fil[osofia], será na prática apenas mais ou menos filósofo individual e, a

PhL, Apêndice II, 17. *KA*, XVIII, p. 519.

Das Allgemeine Brouillon. Schriften, III, n. 481 e 921, pp. 345 e 445.

Fichte-Studien. Ed. cit., p. 106.

Fichte-Studien. Ed. cit., p. 106.

Zweite Einleitung. SW, I, p. 454.

despeito de todo esforço, nunca poderá sair totalmente do círculo mágico de sua filosofia individual.>⁷⁷

Expor o saber nesse enlaçamento de filosofia “natural” e filosofia “artificial” requer um talento inalienável de cada indivíduo, só comparável ao de um poeta original. Combinar talento e método, construir “obras de arte” com o toque da originalidade é a perspectiva que se torna possível com a doutrina-da-ciência de Fichte, embora com uma ênfase diversa da proposta por ele:

<Seria bem possível que Fichte fosse o inventor de uma espécie totalmente nova de pensar — para a qual a linguagem ainda não tem nenhum nome. O inventor não é talvez o artista mais destro e mais rico de sentido em seu instrumento — ainda que eu não diga que assim seja. — É porém verossímil, que homens há e haverá — que fichtizarão muito melhor que Fichte. Podem nascer aqui *prodigiosas obras de arte* — se um dia se começar a praticar artisticamente o fichtizar.>⁷⁸

Eis aí o que se poderia chamar o “programa” do romantismo: a *artificialidade* da construção filosófica deve ser “devolvida” à vida, transformando-se em obra de *arte*. O homem tem de ser ao mesmo tempo filosofia e vida, “vida ideal” e “filosofia real” — “vivente teoria da vida”.⁷⁹ Se esse programa ainda tem muito do “filósofo efetivo” fichtiano (que é ao mesmo tempo vida e ciência da vida), isso se deve à *dupla exigência de genialidade* na qual se inspira e que terá de satisfazer. É o que se pode verificar num dos fragmentos logológicos de Novalis:

Que procura, duvidará. O gênio, porém, diz tão atrevida e seguramente o que vê passar-se dentro de si porque não está embaraçado em sua exposição e, portanto, tampouco a exposição embaraçada [n]ele, mas sua consideração e o considerado parecem consoar livremente, unificar-se livremente numa obra única.⁸⁰

⁷⁷ *Fragmentos Logológicos*, 8. *Schriften*, II, p. 523; trad. cit., pp. 110-111.

⁷⁸ *Fragmentos Logológicos*, 11. *Schriften*, II, p. 524; trad. cit., p. 111.

⁷⁹ *Fragmentos Logológicos*, 19. *Schriften*, II, p. 528; trad. cit., p. 115.

⁸⁰ *Observações Entremescladas*, 22. *Schriften*, II, pp. 418-420; trad. cit., p. 49.

O sujeito “filosofante” (“consideração [*Betrachtung*]”) é distinguido do “objeto do filosofar” (“aquilo que se considera [*das Betrachtete*]”), mas ao mesmo tempo deve “unificar-se” com ele “numa obra única [*zu Einem Werke*]”. A exposição da filosofia depende, assim, de dois talentos que diferem entre si, mas que são complementos de um todo. Um deles é a habilidade natural de “falar do mundo exterior”, de “tratar de objetos imaginados como se se tratasse de objetos efetivos, e também de tratá-los como a estes” (reflexão originária); o outro (reflexão artificial) é a capacidade de “expor, observar com precisão — descrever finalisticamente a observação”. Os dois talentos devem ser combinados: sem a genialidade natural, “todos nós simplesmente não existiríamos”; sem o segundo talento, o espírito só se vê “pela metade — e se é somente meio gênio”. O gênio filosófico tem de ser *ao mesmo tempo* dois em um, gênio e gênio do gênio:

Gênio é necessário para tudo. Aquilo, porém, que de costume se denomina gênio — é gênio do gênio.⁸¹

Conjunto orgânico das faculdades da mente em Kant, genialidade duplicada e potenciada em Fichte: com os românticos, o gênio será interpretado tanto numa leitura mais kantiana como “sistema de talentos”, quanto noutra, mais fichtiana, como “plural interior”. A partir de agora, a filosofia poderá passar a se chamar *sinfilosofia*.

⁸¹ *Observações Entremescladas*, 22. *Schriften*, II, pp. 418-420; trad. cit., p. 49.

IV - O filósofo e a vida

Disso faz parte o rumor de um deus fichtiano, ou jacobiano, espinosano e semelhantes. Fichte, Jacobi, Espinosa são outra coisa que sua filosofia. O filósofo não tem absolutamente nenhum deus e não pode tê-lo; tem apenas um conceito do conceito ou da idéia de Deus. Deus e religião existem somente na vida: o filósofo, enquanto tal, não é porém todo o homem inteiro, mas sim no estado de abstração, e é impossível que alguém seja *apenas* filósofo.

Fichte¹

O Deus de Fichte é a *determinação recíproca*; seu mediador, a reflexão. —

Friedrich Schlegel²

A desconfiança em relação à *teoria*, à capacidade especulativa da filosofia de produzir e ampliar o conhecimento racional, é um dos ensinamentos críticos que Fichte segue à risca. Especulação e produção de novos conhecimentos são coisas totalmente distintas, e não perceber essa diferença já é dar um passo em direção ao dogmatismo.³ O filósofo, que deve se limitar a observar e descrever rigorosamente o que vê, e o não-filósofo, que, este sim, vive e produz o conhecimento real, se situam em pontos de vistas diferentes e entre eles não há sequer possibilidade de entendimento, pois na passagem da vida à filosofia até mesmo as palavras mudam de sentido.⁴

¹ *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. SW, V, p. 348.*

² *PhL, IV, 681. KA, XVIII, p. 250.*

³ “Ora, houve uma filosofia que pretendia poder ampliar por *inferência* o âmbito que acaba de ser descrito, e segundo a qual o pensamento era, não somente, como acaba de ser descrito, um desmembramento e uma recomposição do dado, mas, ao mesmo tempo, também uma produção e criação de algo inteiramente novo... Nele [nesse sistema] o filósofo podia criar pelo raciocínio um Deus e uma imortalidade para si, e tornar-se sábio e bom por silogismo.” *Comunicado Claro Como o Sol. SW, II, p. 331; trad. cit., p. 204.*

⁴ *Comunicado Claro como o Sol. SW, II, p. 326; trad. cit., p. 200.*

Segundo Fichte, boa parte dos mal-entendidos em relação à doutrina-da-ciência advém da confusão entre essas duas esferas, a do saber da consciência natural e a do saber artificial do filósofo, pois não se observa a distância que separa filosofia e vida: “*Viver é bem propriamente não-filosofar; filosofar é bem propriamente não-viver*”.⁵ Essa máxima, que revela a precaução do filósofo crítico contra os desvios da especulação, não deve ser todavia entendida como se a adoção de um ponto de vista signifique a exclusão completa do outro. Reconhecer a diferença e, ao mesmo tempo, a possibilidade de convívio entre eles requer justamente a capacidade de poder se pôr nos dois pontos de vista — capacidade própria da “consciência do filósofo efetivo [*Bewußtseyn des wirklichen Philosophen*]”.⁶ Como se viu no capítulo anterior, somente porque é *ao mesmo tempo* saber e saber do saber, a doutrina-da-ciência pode apresentar “de um só lance” a si mesma (ideal) e a seu objeto (real), reconstruindo em si aquela absolutez do saber em que sujeito e objeto “são um só”.⁷

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 do enfoque a partir da qual é estabelecida, sem que isso acarretasse prejuízo para o espírito crítico da doutrina-da-ciência. Com essa mudança de registro, pensam os românticos, 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”. Mais do que isso, ao propor uma nova equiparação entre reflexão filosófica e reflexão originária, entre *forma e matéria* da filosofia, o romantismo está na verdade

⁵ *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*. SW, V, p. 343.

⁶ *Idem, ibidem*. Como diz Rubens Rodrigues Torres Filho: “Só o ‘filósofo efetivo’, aquele que é ao mesmo tempo filósofo e *wirklich*, e pode oscilar (*schweben*) livremente entre ambos em sua reflexão transcendental, pode ter consciência dos dois pontos de vista ao mesmo tempo” (*O Espírito e a Letra*, p. 66.).

⁷ *WL 1801*. SW, II, p. 19: trad. cit., p. 263.

tentando contornar algumas das dificuldades inerentes à exposição da doutrina-da-ciência, aliás já previstas pelo seu autor. É o próprio Fichte quem por inúmeras vezes fala do estatuto peculiar de *sua* exposição da doutrina-da-ciência, afirmando que se trata somente de uma “ficção”, isto é, não da “narrativa de um acontecimento verdadeiro”, mas de um “produto artificial”, um mero “como se”⁸, uma *forma* científica provisória e contingente em relação a sua *matéria*. Reconstrução *artificial* meramente verossímil⁹ dos modos de ação da consciência, a filosofia deve se abster da ambição dogmática de querer rivalizar com a consciência originária, da qual deve ser apenas o retrato fiel.

Mas se de um lado Fichte insiste tanto sobre a necessidade de neutralização ontológica do discurso filosófico, de outro pode apontar, fora do terreno especulativo, uma solução para a síntese entre o filósofo transcendental e o homem real. É claro que, mesmo aí, a assimilação do homem pelo filósofo continuará inteiramente fora de questão:

O homem pode se elevar ao ponto de vista transcendental, não como homem, mas como cientista transcendental especulativo [*transcendentaler speculativer Wissenschaftler*].¹⁰

Como pode haver, pergunta-se Fichte, “uma passagem entre os dois pontos de vista”, se ambos “são diretamente opostos”? É preciso que haja um “mediador” entre eles, pois do contrário não há passagem possível de um a outro:

→ 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);

⁸ *Comunicado Claro como o Sol*. SW, II, pp. 398-399; trad. cit., p. 240.

⁹ *O Conceito da Doutrina-da-Ciência*. SW, I, p. 80; trad. cit., pp. 32-33.

¹⁰ *Wissenschaftslehre nova methodo*, ed. cit., p. 243.

no ponto de vista estético, aparece como dado, de tal modo como se nós o tivéssemos feito e como nós mesmos o faríamos.¹¹

A bela-arte, lembra a *Doutrina dos Costumes*, não forma, como o douto, “apenas o entendimento ou, como o moralista popular, apenas o coração, mas forma todo o homem unificado”. Ou em outras palavras: “*ela torna o ponto de vista transcendental em ponto de vista comum*”.¹² Formação completa das faculdades do espírito, essa unificação real do homem e do filósofo no artista pode ser pensada como um desdobramento da Terceira Crítica de Kant e da educação estética de Schiller, ambas entendidas como passagem do sensível ao supra-sensível. É nesse quadro do idealismo alemão que também se inscrevem as considerações de Schelling sobre a arte como “o único verdadeiro e eterno órgãoon e, ao mesmo tempo, documento da filosofia” no final do *Sistema do Idealismo Transcendental*:

Retirai, pode-se dizer, da arte a objetividade, então ela cessa de ser o que é, e se torna filosofia; dai à filosofia a objetividade, então ela cessa de ser filosofia, e se torna arte. — A filosofia atinge, decerto, o supremo, mas leva até esse ponto, por assim dizer, somente um fragmento do homem [*ein Bruchstück des Menschen*]. A arte leva o homem inteiro, como ele é [*den ganzen Menschen, wie er ist*], até ali, a saber, ao conhecimento do supremo, e nisso reside a eterna diferença e o milagre da arte.¹³

Mas porque não há total identificação entre o “fragmento do homem” e o “homem inteiro”, isso implicará também uma diferença importante na maneira pela qual o filósofo e o artista se põem na perspectiva transcendental:

O filósofo eleva, a si e a outros, a esse ponto de vista com trabalho e conforme uma regra. O belo espírito, sem pensar nisso determinadamente;

¹¹ *Ibidem*, p. 244. Não deixa de ser interessante para a compreensão da elaboração da doutrina-da-ciência que essa perspectiva estética já apareça, em sua gênese, na *Praktische Philosophie*, onde Fichte diz: “Ora, enquanto é referida à verdade representativa, a forma do objeto é dada; mas enquanto é referida meramente à intuição estética, é igual a uma [forma] produzida por absoluta auto-atividade, em consequência de uma certa norma da capacidade de esforço [*Strebungsvermögen*].” *Nachgelassene Schriften*, III, 2, p. 207.

¹² *Das System der Sittenlehre*. SW, IV, p. 353.

¹³ SCHELLING, F.W.J. *System des transzendentalen Idealismus*. In: *Werke*, vol. II, p. 630.

ele não conhece nenhum outro [ponto de vista], e a ele eleva ião imperceptivelmente os que se abandonam à sua influência, que estes não têm consciência da passagem.¹⁴

Sem nenhuma regra ou preceito metódico, o artista conduz imperceptivelmente os homens a um modo de apreensão das coisas, ao qual o filósofo só é capaz de elevá-los depois que deles exige um enorme esforço de abstração e de distanciamento de si mesmos. Guiado pelo instinto, o gênio descobre, quase sem se dar conta, uma feliz proporção entre a limitação da atividade real (o mundo é percebido como *dado*) e a liberdade da atividade ideal (o mundo é *produzido*). O artista se encontra como que naturalmente no meio do trajeto que vai do ponto de vista comum ao transcendental e, inversamente, do ponto de vista transcendental ao comum. Mesmo que tenha se empenhado ao máximo, o filósofo não eleva o “homem inteiro” à suprema formação, pois isso só pode ocorrer através da arte.

Elevar-se ao ponto de vista transcendental e torná-lo ao mesmo tempo ponto de vista comum é também o anseio que se exprime já na própria palavra “romantismo”, como explica Novalis, caracterizando-o como “elevação e rebaixamento recíprocos”:

↘ O mundo precisa ser romantizado. Assim reencontra-se o sentido orig[inário]. Romantizar nada é, senão uma potenciação qualit[ativa]. O si-mesmo inferior é identificado com um si-mesmo melhor nessa operação. Assim como nós mesmos somos uma tal série potencial qualit[ativa]. Essa operação é ainda totalmente desconhecida. Na medida em que dou ao comum um sentido elevado, ao costumeiro um aspecto misterioso, ao conhecido a dignidade do desconhecido, ao finito um brilho infinito, eu o romantizo. — Inversa é a operação para o superior, desconhecido, místico, infinito — através dessa conexão este é logaritmizado — Adquire uma expressão corriqueira, filosofia romântica. *Lingua romana*. Elevação e rebaixamento recíprocos.¹⁵

¹⁴ *Idem, ibidem*.

¹⁵ *Fragmentos I e II*, 105. In: *Schriften*, II, p. 545; trad. cit., p. 142. Como lembra o tradutor, ao “introduzir e definir” nesse fragmento “o verbo *romantisieren*, Novalis está elaborando a autocompreensão do romantismo” (nota 25, p. 240; elucidativa também é a nota 26).

Depois que se descobriu o verdadeiro método da filosofia, trazê-la de volta à vida é uma tarefa não menos importante que buscar uma via de acesso ao ponto de vista transcendental. Mas a forma como o romantismo entende a “revitalização” da filosofia implica uma mudança importante em relação a Fichte. Para o romântico, não se pode querer preservar “esotericamente” os ensinamentos da filosofia transcendental, como se a essa altura do processo de formação filosófica ainda fosse possível “esquecer-se” deles todas as vezes que os homens tiverem de voltar à “vida”. Ainda que tenha ocorrido num plano menos imediatamente ligado à vida e tenha sido fruto do acaso (como gosta de lembrar Fichte), a descoberta da filosofia transcendental é também um *fato* — e um fato que ocorre numa dimensão positiva, *histórica*. Ora, para os românticos, aquilo que se descobre na ciência tem de ser devolvido, de forma *sistemática e consciente*, à dimensão original da consciência. Não se trata, portanto, somente de descobrir e revelar a filosofia *natural* contida no gênio, criador inconsciente de um mundo ao mesmo tempo ideal e real; num sentido inverso, é necessário também tomar metódica a genialidade filosófica artificial, para que a unificação entre os pontos de vista possa ser empreendida como produção de uma *obra de arte*. Dotada agora de consciência e cientificidade, a filosofia tem de “sair de si”, e esse esforço “exotérico” (que se poderia dizer de “popularização” e “vulgarização”) justificará plenamente, como lembra o texto de Novalis citado há pouco, a escolha do nome “romantismo”.¹⁶

¹⁶ Que a escolha do nome “romantismo” nesse sentido não seja aleatória, fica claro quanto se lembra da origem da palavra. Conforme historia Ernst Robert Curtius, traduzir ou escrever livros para as línguas *vulgares* (por oposição ao latim) se dizia, nessas línguas românicas, “enromancier” (francês), “romançar” (espanhol) ou “romanzare” (italiano): “Esses livros podiam então chamar-se mesmo *romanz, romant, roman, romance, romanzo* – todas formações ulteriores de *romanice*. No francês antigo *romant, roman*, significa o ‘romance cortês em verso’, com o sentido: livro popular [*Volksbuch*]. Na retradução para o latim, um tal livro podia ser chamado de *romanticus* (subentende-se *liber*). As palavras *romance* e *romântico*, portanto, estão em estreita conexão”. (Curtius, E. R. *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. Berna, Francke, 1963, 4ª ed., p. 42). Como diz Antônio na Carta sobre o Romance: “Um romance é um livro romântico, desde os mais antigos tempos destinados à leitura.” (KA, II, p. 335; trad. cit., p. 67.)

Naturalmente, a tentativa de trazer o transcendental para a vida é uma experiência que Fichte desaprova, nela vendo, como afirma em carta a Schlegel, uma “confusão” entre os pontos de vista:

Nas suas *Idéias* [publicadas em 1800, na revista *Athenaum*], que tive a ocasião de examinar de novo a fundo, acredito ainda encontrar vestígios da confusão [*Verwechselung*] entre a *maneira filosófica de pensar*, que sem dúvida pode passar para a vida, e a *filosofia*, no sentido objetivo, a filosofia, enquanto ciência. O ponto de vista científico, ideal, jamais pode influir na vida; é inteiramente inatural. A maneira de pensar, que uma filosofia acabada engendra para a vida, creio tê-la exposto no terceiro livro da *Destinação do Homem*.¹⁷

Quando se examinam os escritos de Fichte, não resta certamente dúvida de que segue à risca a norma de separar os pontos de vista (“o idealismo jamais pode ser uma maneira de pensar [*Denkart*], mas é apenas especulação [*Spekulation*]”¹⁸), distinguindo os textos voltados para a elaboração da doutrina-da-ciência e textos polêmicos ou de divulgação. É assim que, nos escritos exotéricos, não mede esforços para transmitir ao leigo um *conceito* do que seja a filosofia, mas, depois de lhe apresentar o edifício pelo lado de fora, deixa-o, por assim dizer, na soleira do sistema. Eis o sentido da advertência que Fichte endereça ao leitor no prefácio do *Comunicado Claro como o Sol*, explicando que:

Quem o tiver lido até o fim e compreendido integralmente — não possui ainda, com isso, nem um conceito filosófico, ou proposição filosófica, e coisas dessa ordem; mas adquiriu um conceito da filosofia. Não avançou nem um passo, do domínio do entendimento comum para o território da filosofia; mas chegou até a demarcação do limite comum a ambos.¹⁹

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

¹⁷ FICHTE, J. G. *Briefwechsel*. Ed. cit., II, carta n. 438, pp. 251-252.

¹⁸ *Zeite Einleitung*. SW, I, p. 455 nota.

¹⁹ *Comunicado Claro como o Sol*. SW, II, p. 328; trad. cit., p. 201.

vestíbulo. Pode-se notar o quanto a confusão dos pontos de vista é prejudicial, por exemplo, nos escritos de Kant. A capacidade de se situar corretamente em relação às diferentes perspectivas é, por isso, tão necessária no leitor quanto no autor: este deve ter toda a clareza possível acerca do assunto a ser tratado, da forma a ele adequada e do público ao qual fala. A falta desse “decoro transcendental” é, para Fichte, a principal razão da confusão reinante nos escritos kantianos. Kant não é rigorosamente crítico, pois não faz uma crítica da filosofia — uma *filosofia da filosofia*²⁰ —, mas uma crítica do pensamento natural e, com isso, mistura dois pontos de vista distintos, o da metafísica e o da crítica. O trecho em que se faz essa menção a Kant merece ser citado na íntegra, pois a idéia de crítica como filosofia da filosofia será retomada e reelaborada por Schlegel:

A crítica não é a própria metafísica, mas está acima dela; está para a metafísica exatamente como esta está para o ponto de vista habitual do entendimento natural. A metafísica explica esse ponto de vista, e é por sua vez explicada na crítica. A crítica propriamente dita critica o pensamento filosófico; se a própria filosofia também for chamada de crítica, só se pode dizer que ela critica o pensamento natural. Uma crítica pura — a kantiana, por exemplo, que se anunciava como *Crítica*, não é nada pura, mas é em grande parte propriamente metafísica; ora critica o pensamento filosófico, ora o pensamento natural; o que, por si só, não constituiria uma censura contra ela, desde que deixasse claro em geral a distinção que acaba de ser feita e, nas investigações particulares, indicasse em que domínio se encontram — uma crítica pura, digo eu, não contém nenhuma investigação metafísica imiscuída nela.²¹

Um dos maiores obstáculos à compreensão do texto kantiano se deve, portanto, à própria indefinição quanto ao enfoque adotado, já que o autor ora fala a língua do crítico, ora a do metafísico, oscilando entre investigação das ilusões filosóficas e exame do pensamento natural. Assim se explicam as aparentes aporias, as

²⁰ Em carta a Reinhold de 4 de julho de 1797, Fichte afirma que Kant provavelmente não chegou até a filosofia da filosofia, pois parece “ter em geral filosofado bem pouco sobre o seu próprio filosofar”. *Briefwechsel*, ed. cit., p. 562.

²¹ *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência*. Prefácio da segunda edição (1798). SW, I, pp. 32-33; trad. cit., p. 7.

ambigüidades, os pressupostos implícitos dos escritos críticos: já que se estabelece no âmbito da crítica da consciência natural, a investigação kantiana pode supor como dados o tempo, o espaço e um diverso da intuição, isto é, justamente aqueles elementos que, do ponto de vista transcendental, ainda teriam de ser deduzidos. E ao proceder à dedução da sensação e da intuição no *Grundriß*, Fichte visa preencher as lacunas do texto e dissipar a névoa que envolve algumas afirmações da *Crítica da Razão Pura*, pretendendo, por uma notável remissão intertextual, pôr “de agora em diante o leitor exatamente naquele ponto em que Kant o acolhe”.²²

A partir dessa análise da crítica kantiana se pode notar que, tanto quanto um texto de divulgação ou um texto polêmico, também um escrito “esotérico” pede uma observância igualmente rigorosa dos limites que separam o ponto de vista comum e o ponto de vista “científico”. Os textos propriamente filosóficos, embora tenham de ter “seu pé firmado” no domínio do entendimento comum, se desprendem livremente desse seu ponto de partida — e a partir daí o homem comum não precisa nem deve tentar entendê-los.²³ Mas, inversamente, isso requer também que a filosofia não possa de modo algum pôr-se no lugar do homem comum, e esse é justamente o seu próprio travo (*Anstoß*) e limite: a doutrina-da-ciência mostra que a própria consciência pode “apenas ser postulada, mas não deduzida”. A consciência é, *a priori*, uma mera hipótese: não pode ser *provada* por fundamentos racionais, mas pressupõe o *factum* de que cada indivíduo a experimente em si mesmo. O resultado que se tira daí é sem dúvida importante, pois assim, “ainda que deva ir a objetos”, “a doutrina-da-ciência só é possível *a priori*”:

²² *Grundriß*. SW, I, p. 108. A dedução da sensação e intuição é, como se sabe, uma das saídas de Fichte para contornar o problema da presença textual da coisa-em-si na *Crítica da Razão Pura* — aquela pressuposição *sem a qual*, conforme o dilema de Jacobi, não se pode entrar no sistema, mas com a qual nele não se pode permanecer. (*David Hume uber den Glauben oder Idealismus und Realismus*. In: *Werke*. Edição de Friedrich Roth e Friedrich Köppen. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, vol. II, p. 303.)

²³ *Comunicado Claro como o Sol*. SW, II, p. 325; trad. cit., p. 199.

Por isso a argumentação da doutrina-da-ciência vale pura e simplesmente *a priori*, ela estabelece exclusivamente proposições tais, que são certas *a priori*; mas realidade ela só adquire na experiência. Para quem não pudesse ter consciência do *factum* postulado — pode-se saber com segurança que não será o caso de nenhum ser racional finito — a doutrina-da-ciência inteira não teria nenhum conteúdo, para ele ela seria vazia; contudo, ele teria de admitir sua correção formal.²⁴

Somente a consciência que cada um tem de si e dos objetos pode conferir realidade e validade objetiva àquilo que a filosofia postula. Essa consciência individual inalienável não pode ser reabsorvida pelo filósofo: limitação da atividade absoluta, Schelling a descreve como o “inconcebível e inexplicável da filosofia”, “o contingente puro e simples e em todos os aspectos”.²⁵ A impossibilidade de dedução desse *Urzufall* ou *Urzufällige*²⁶ irreduzível está, com efeito, ligada a um ponto de capital importância da doutrina-da-ciência, pois somente na imediatidade da consciência empírica se pode experimentar aquele tão controverso “travo até agora ainda inteiramente inexplicável e inconcebível sobre a atividade originária do eu”²⁷, sem o qual não haveria “nenhuma vida efetiva [*kein wirkliches Leben*]”:

[...] o princípio da vida e da consciência, o fundamento de sua possibilidade, está certamente contido no eu, mas através dele não surge ainda nenhuma vida efetiva, nenhuma vida empírica no tempo; e outra vida é para nós absolutamente impensável. Se deve ser possível uma tal vida efetiva, é preciso ainda um particular travo sobre o eu, através de um não-eu.²⁸

O princípio da vida se encontra no eu, mas por algo “oposto” a ele é “posto em movimento para agir”; sendo apenas um “primeiro motor”, o travo não pode ser conhecido, mas apenas sentido (*geföhlt*). Somente nesse ponto se torna possível a

²⁴ *WL 1974. SW, I, p. 252; trad. cit., p. 136.*

²⁵ *System des transcendentalen Idealismus. Werke, II, pp. 482 e 410.*

²⁶ Essas expressões são, na verdade, utilizadas posteriormente por Schelling para caracterizar o próprio eu na *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie. Werke, V, p. 646.*

²⁷ *Grundriß. SW, I, p. 331.*

²⁸ *WL 1794. SW, I, p. 279; trad. cit., p. 150.*

consciência da ação por determinação recíproca, estabelecida por uma faculdade intermediária da liberdade, que oscila entre dependência e independência externa, incapacidade inicial de compreensão e possibilidade ulterior de determinação da existência empírica (*empirisches Dasein*):

O eu é, portanto, dependente segundo sua existência; mas é pura e simplesmente independente nas determinações dessa sua existência.²⁹

É assim que a doutrina-da-ciência pode ser ao mesmo tempo ideal e real. Ser um saber *transcendental*, não lhe impede de se afirmar ao mesmo tempo como um *realismo*, pois

[...] mostra que a consciência de naturezas finitas absolutamente não se deixa explicar se não se admite uma força independente delas, totalmente oposta a elas, da qual elas mesmas, segundo sua existência empírica, são dependentes. Mas também não afirma nada mais que uma tal força oposta, que pelo ser finito é meramente *sentida*, mas não *conhecida*.³⁰

O espírito finito oscila, portanto, entre pôr absolutamente algo fora de si (uma coisa-em-si) e reconhecer que esse absoluto “só está aí *para ele* (é um *noumenon* necessário)”. Eis o círculo que o espírito finito “pode ampliar ao infinito, mas do qual nunca pode sair”; mas eis também aí a única possibilidade de unificar indissolivelmente o ponto de vista real e o ponto de vista ideal, e de escapar quer ao idealismo, quer ao realismo dogmáticos:

A doutrina-da-ciência ocupa precisamente o meio entre esses dois sistemas e é um idealismo crítico, que também se poderia denominar um real-idealismo ou um ideal-realismo.³¹

²⁹ WL 1794. SW, I, p. 279; trad. cit., p. 150

³⁰ WL 1794. SW, I, p. 180; trad. cit., p. 150.

³¹ WL 1794. SW, I, p. 281; trad. cit., p. 151.

Sem perder de vista o eixo principal da argumentação fichtiana (unificação crítica de idealismo e realismo), o aspecto para o qual o romantismo voltará sua atenção será a irredutibilidade da contingência à necessidade, do vivido ao *a priori* lógico. Como organismo, o sistema não pode se construir sobre uma hierarquia, mas sim sobre uma proporção equilibrada entre eles. À mesma época em que Schlegel desenvolve suas reflexões sobre a filosofia da vida, Schelling está tentando estabelecer, na filosofia da natureza, a conexão entre necessidade e contingência através da retomada da idéia kantiana de finalidade:

O grande encanto que cerca o problema da origem dos corpos organizados provém de que, nessas coisas, necessidade e contingência [*Zufälligkeit*] estão intimamente unificadas. *Necessidade*, porque já a existência delas, não apenas a forma (como na obra de arte), é *final*; *contingência*, porque essa finalidade só é, porém, efetiva [*wirklich*] para um ser intuente e reflexionante. Com isso, o espírito humano é cedo levado à idéia de uma matéria que organiza *a si mesma* e, já que só em referência a um espírito a organização é representável, a uma unificação originária de espírito e matéria nessas coisas.³²

Assim como para a filosofia da natureza de Schelling, também para o romantismo, eliminar o dualismo de espírito e matéria, de causalidade eficiente e de causalidade final, significa também eliminar a separação entre necessidade e contingência — e isso não se fará insistindo na indubitável, porém estéril prioridade lógica do conceito, mas afirmando e explorando toda a densidade da “vida”. As esperanças de realizar um “genuíno fichtismo sem *travo* — sem não-eu *no sentido dele* [Fichte]”³³ estão por isso depositadas naquilo que Schlegel chama de “o absolutamente contingente”:

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,

³² SCHELLING, F. W. J. *Ideen zur einer Philosophie der Natur. Werke*, vol. I, p. 697.

³³ NOVALIS. *Das Allgemeine Brouillon*. In: *Schriften*, III, n. 639, p. 385.

a necessidade de algo assim tem de ser derivada da possibilidade da
eguidade.³⁴

Nesse texto, Schlegel não está dizendo nada mais que Fichte, mas apenas enfatizando aquele elemento indemonstrável que a própria doutrina-da-ciência reconhecia não poder deduzir. Em geral, afirma Schlegel, todo sistema filosófico tem de pôr “algo absolutamente contingente” ao lado daquilo que lhe é o “absolutamente necessário”³⁵, porque, no ponto de vista em que se encontra, não pode pensar a *relação orgânica* entre eles, mas “do ponto de vista transcendental o contingente e o necessário deveriam ser uma coisa só”.³⁶ A filosofia tem de buscar a unificação de acaso e determinação, “necessidade livre” e “liberdade necessária”³⁷ — o que só é possível mediante a reciprocidade de *todo* e *individualidade*. Mesmo que corretamente descrita, a síntese será sempre malograda ou incompleta, se for buscada a partir da abstração filosófica, pois nesta se perde a *positividade* da vida, a *historicidade* do saber.

Para Schlegel, a apresentação fichtiana do saber absoluto é inteiramente condizente com seu objeto, tanto no que se refere à escolha do enfoque (ela é ao mesmo tempo ideal e real), quanto no que se refere à afirmação de que o pólo positivo da síntese está na vida, e não na filosofia. A doutrina-da-ciência não carece de fundamento, mas unicamente de *suplemento* ou *acabamento*.³⁸ A transcendentalização da empiria operada por ela é um passo necessário e inevitável:

Para executar a tarefa de unificar idealismo e realismo, se tem de conferir *realidade transcendental* ao empiricamente ideal, e *idealidade transcendental* ao empiricamente real.³⁹

³⁴ PhL, II, 130. KA, XVIII, p. 31.

³⁵ PhL, II, 127. KA, XVIII, p. 31.

³⁶ PhL, II, 80. KA, XVIII, p. 25.

³⁷ PhL, II, 166. KA, XVIII, p. 34.

³⁸ PhL, IV, 188. KA, XVIII, p. 211: “[A construção de toda a humanidade] daria perfeição e acabamento à filosofia fichtiana, não entraria em conflito com ela”

³⁹ PhL, II, 165. KA, XVIII, p. 34.

Não se trata, portanto, de negar o caráter *ideal* de toda a construção do *real* — a revolução copernicana iniciada por Kant e levada a cabo por Fichte é um caminho sem retorno —, mas de mostrar igualmente a *realidade* do idealismo:

Kant mais *parece* não dizer tudo, que efetivamente reter muito. A idealidade do real é muito bem provada nele, mas não a realidade do ideal e, portanto, tampouco a realidade do real.⁴⁰

Na “crítica da razão e na doutrina-da-ciência”, diz outro fragmento, “se trata apenas da idealidade absoluta do real”, mas não daquela outra “metade da filosofia transcendental, que trata da realidade absoluta do ideal”, que em Kant e Fichte se encontra na moral.⁴¹ Nem somente idealização do real, nem somente realização do ideal, para ser efetiva, *absoluta*, a filosofia teria de operar em ambos sentidos:

A idealidade de todo real e a realidade de todo ideal fazem parte da filosofia transcendental. A idealidade do absoluto e a absolutez do ideal e real fazem parte da filosofia absoluta.⁴²

O saber absoluto não pode ser simplesmente apresentado naquela conformação que Schelling descreveria como o real e o ideal pensados na potência ideal. Esse momento fundamental, mas *negativo*, do idealismo terá como complemento uma tendência inscrita na própria natureza dele: o idealismo tem de “sair de si [*aus sich herausgehen*]”, e “por isso sempre busca o realismo”.⁴³ Mas essa “saída de si”, esse “voltar à vida”, representará também a possibilidade de um verdadeiro “retorno a si” (*In sich zurück gehen*) da filosofia.⁴⁴

⁴⁰ *PhL*, II, 426. *KA*, XVIII, p. 62. Veja-se também o fragmento anterior, *PhL*, II, 425 (*KA*, XVIII, p. 62): “Seu primeiro sistema [de Kant] é uma idealização do real; o segundo *deve* ser uma realização do ideal.”

⁴¹ *PhL*, II, 209. *KA*, XVIII, p. 38.

⁴² *PhL*, II, 914. *KA*, XVIII, p. 105. Cf. *PhL*, II, 206 e *PhL*, II, 606. *KA*, XVIII, pp. 37 e 80.

⁴³ *PhL*, V, 451. *KA*, XVIII, p. 358.

⁴⁴ *PhL*, V, 459. *KA*, XVIII, p. 358.

São muitas, sem dúvida, as formas que exprimirão a almejada exteriorização do idealismo: natureza, história, arte, mitologia, religião. Sem desprezar nenhuma dessas figuras da *Bildung*, diversamente valorizadas conforme o interesse do idealista, Schlegel se concentrará em princípio naquilo que reconhece como o fulcro dessas manifestações, o pólo real, *efetivo*, da filosofia: ao contrário da idealidade construída pela filosofia, que por sua artificialidade poderia ser chamada tanto pela primeira pessoa do singular (o “eu”), quanto pela primeira pessoa do plural (o “nós transcendental”), a filosofia da vida terá de privilegiar o “eu pessoal”⁴⁵, a individualidade insubstituível, o *gênio* original de cada um. É aí que reside a mais clara autoconsciência que a filosofia pode esperar encontrar:

O supremo autoconhecimento é o da individualidade, do próprio gênio [*des eigenen Genius*].⁴⁶

A doutrina-da-ciência só é capaz de deduzir “entes abstratos [*Abstracta*], não indivíduos”.⁴⁷ A *Lebensphilosophie*, ao contrário, buscará os mais diversos meios de escapar a essa abstração, e não é por acaso que o gênero *romântico* por excelência será o *romance*: todo filósofo genuíno, diz Schlegel, precisa saber escrever romances, como forma de narrativa da história de um indivíduo.⁴⁸ As personagens romanescas sempre têm um ar de familiaridade, pois, diferentemente da abstração construída pelo filósofo, sua constituição precisa ser orgânica como a dos seres de “carne e osso”. Descrevendo o início despretensioso e calmo dos *Anos de*

⁴⁵ *PhL*, II, 135. *KA*, XVIII, p. 31: “O eu transcendental não é diferente do nós transcendental. Não é um eu pessoal. —”

⁴⁶ *PhL*, V, 327. *KA*, XVIII, p. 348. Cf. *FPL*, V, 441. *KA*, XVI, p. 122. *Ideen* 60. *KA*, II, p. 262: “A individualidade é justamente o que há de original e eterno no homem; a personalidade não importa tanto. Impulsionar, como vocação suprema, a formação e desenvolvimento da individualidade seria um egoísmo divino.”

⁴⁷ *PhL*, II, 152. *KA*, XVIII, p. 33.

⁴⁸ A idéia já aparece na primeira série de fragmentos: *PhL*, I, 88. *KA*, XVIII, p. 12 (o romance como forma da *Lebensphilosophie*). Sobre o romance como expressão da individualidade, cf. *Lyceum* 89 (*KA*, II, p. 158) e *FPL*, V, 107. *KA*, XVI, p. 94: “Quem tem fantasia, tem de poder aprender poesia: ainda se tem de chegar ao ponto em que todo filósofo escreva um romance.”

Aprendizado de Wilhelm Meister, o ensaio de Schlegel sobre o romance de Goethe assim comenta o primeiro contato do leitor com as personagens da cena de abertura do livro:

O espírito se sente em toda parte suavemente tocado pela serena narrativa, leve e multiplamente estimulado. Sem os conhecer de todo, considera no entanto esses seres humanos como já conhecidos, antes mesmo de saber ou se poder perguntar como travou conhecimento com eles.⁴⁹

Mas essa vivacidade só lhes pode ser transmitida pelo “modo como são expostas, através do qual mesmo aquilo que é o mais limitado parece constituir um ser por si inteiramente próprio, autônomo, e todavia apenas uma outra parte, uma nova modificação da natureza humana em geral, única em todas as suas transformações, uma pequena parte do mundo infinito”.⁵⁰ A personagem de ficção é familiar ao leitor, porque os romances “mais notáveis são um compêndio, uma enciclopédia de toda a vida espiritual de um indivíduo genial” e “todo homem que é culto e se cultiva também contém um romance em seu interior”.⁵¹ O romance não é, porém, apenas exposição de uma individualidade. Aquelas duas séries da exposição da doutrina-da-ciência que o gênio filosófico unifica através da imaginação — a capacidade de agir e ao mesmo tempo observar como se age —, também podem ser traduzidas no interior do romance através do jogo de insciência e onisciência entre as personagens e o narrador. Isso já é perceptível mesmo numa obra que talvez nem deva ser propriamente chamada de romance, mas apenas de um “arabesco”, de um produto natural do chiste, como é o *Jacques, o Fatalista*, do qual Schlegel afirma, não sem uma certa ponta de ironia:

⁴⁹ *Über Goethes Meister*. KA, II, pp. 126-127.

⁵⁰ *Über Goethes Meister*. KA, II, p. 127.

⁵¹ *Lyceum*, 78. KA, II, p. 156.

Quando faz algo de verdadeiramente genial no *Jacques*, Diderot habitualmente aparece ele mesmo logo em seguida e narra sua alegria de que aquilo tenha sido tão genial.⁵²

Em muitos romances, o narrador permanece em “em segundo plano”, como quem “joga xadrez com todos os outros”.⁵³ Também esclarecedor é o comentário do escrito sobre o *Wilhelm Meister* tratando do envolvimento das personagens na ação e do distanciamento do ponto de vista do narrador: muito embora Goethe (“o próprio poeta”) pareça sempre falar das personagens e dos acontecimentos com uma certa inconsideração e humor, quase nunca mencionando o herói sem ironia e sorrindo altaneiramente da própria obra desde a altura elevada em que encontra o seu espírito, não há dúvida de que tudo é para ele da “mais sagrada seriedade”.⁵⁴ A distância irônica entre ação e foco narrativo “transcendental”, o forte conflito entre as personagens não é capaz de destruir a unidade e coerência da obra: como diz Marcus no seu Ensaio sobre a diferença de estilo nas obras juvenis e tardias de Goethe, uma das “maiores e mais admiráveis qualidades” do *Meister* é a “individualidade, que ali aparece refratada em diversos raios, dividida entre muitas personagens”.⁵⁵

A individualidade construída pelo romancista não é uma pálida imagem do criador, mas a coesão orgânica interna de um caráter:

⁵² *Lyceum*, 3. *KA*, II, p. 147. A afirmação de que o *Jacques* é um arabesco (“a mais antiga e originária forma da fantasia humana”) ocorre na Carta sobre o Romance da *Conversa sobre a Poesia*. *KA*, II, p. 331. Tradução de Victor-Pierre Stimmann. São Paulo, Iluminuras, 1994, p. 63.

⁵³ *FPL*, V, 526. *KA*, XVI, p. 128.

⁵⁴ *Über Goethes Meister*. *KA*, II, p. 133.

⁵⁵ *Conversa sobre a Poesia*. *KA*, II, p. 346; trad. cit., p. 76. “Esse romance frustra as expectativas habituais de unidade e coesão tão freqüentemente quanto as satisfaz. Mas quem tem genuíno instinto sistemático, sentido para o universo, aquela pré-sensação [*Vorempfindung*] do mundo todo que torna Wilhelm tão interessante, sente como que por toda parte a personalidade [*Persönlichkeit*] e viva individualidade da obra, e quanto mais fundo investiga, tanto mais relações e afinidades internas, tanto mais coesão espiritual nele descobre. Se há um livro que tem um gênio, é este.” *Über Goethes Meister*. *KA*, II, p. 134.)

Todo homem progressivo carrega um *romance necessário, a priori*, em seu interior, que outra coisa não é senão *a mais completa expressão de toda a sua ESSÊNCIA*.⁵⁶

Expressão mais acabada do homem *inteiro*, o romance — “livro romântico” — é a forma mais adequada para a *Darstellung* da dupla série da reflexão: o indivíduo pelejando concretamente na vida se une ao narrador onisciente e distante num todo orgânico. O romance seria a forma mais orgânica de expressão do sistema construído pelo homem e pelo filósofo transcendental.

Mas resta ainda uma questão pendente, relacionada também ao problema da forma de expressão do todo *individualizado*, do homem *inteiro*. A doutrina-da-ciência não é uma construção artificial inócua, que deve evaporar para dar lugar à efetividade do saber, mas é também a doutrina-da-ciência *de Fichte*, *exposta* por ele a seus alunos e ao público. Também em relação à exposição individual, a postura de Fichte e dos românticos será bastante diferenciada. Fichte minimizará a importância de uma exposição individual da doutrina-da-ciência: obra endereçada aos filósofos, e não aos homens enquanto homens, a quem mais poderia ela interessar? No limite, a existência da doutrina-da-ciência “objetiva” independe das exposições “contingentes” dela: pode-se mesmo dizer que há uma “Idéia da filosofia”, que a filosofia será sempre “ao menos pensável [*wenigstens denkbar*]” como disposição natural, o que é diferente da filosofia científica, pois esta “não pode ser provada senão pelo fato de que se apresente efetivamente [*wirklich*] um sistema dela”.⁵⁷ Há, por assim dizer, uma filosofia vivendo no mundo, inteiramente alheia a sua formulação sistemática, filosofia de cuja realidade e verdade se pode estar plenamente convencido, sem que se tenha de pronunciar uma única palavra a seu respeito:

⁵⁶ *FPL*, V, 576. *KA*, XVI, p. 133. Cf. *Lyceum* 78 e 89.

⁵⁷ *WL nova methodo*. Ed. cit, p. 4. “Portanto, quanto ao fundamento ou à falta de fundamento de nosso saber, não é possível dizer nada antes da investigação; e a possibilidade da ciência requerida só pode ser provada por sua efetividade [*Wirklichkeit*].” (*O Conceito da Doutrina-da-Ciência*. *SW*, I, p. 44; trad. cit., p. 14.)

Se apenas um único indivíduo estiver plenamente convencido, e em todas as horas igualmente, de sua filosofia; se nesta estiver plenamente em uníssono consigo, se seu juízo livre no filosofar e aquele que lhe é imposto na vida concordam plenamente, então nesse único indivíduo a filosofia atingiu seu fim e perfez seu circuito, pois o recolocou precisamente ali a partir de onde caminharia com toda a humanidade; e então a filosofia, como ciência, existe efetivamente no mundo [*ist... in der Welt wirklich vorhanden*], ainda que, fora este único, homem algum a compreendesse e admitisse, e ainda mesmo que porventura aquele único não soubesse de modo algum expô-la fora de si [*sie gar nicht außer sich darstellen wüßte*].⁵⁸

Se é pelo critério da convicção — fundada na concordância do juízo filosófico com a vida — que se decide a validade de uma filosofia, então se pode dizer que nem Espinosa nem Kant estão verdadeiramente convencidos de suas doutrinas, pois há contradição, no todo ou em parte, entre aquilo que dizem e aquilo que fazem, entre o que afirmam seus sistemas e o que eles mesmos praticam na vida.⁵⁹ Se a verdadeira convicção acerca da justeza da filosofia depende da compatibilidade, e mesmo da comunhão, entre vida e especulação, Fichte pode concluir que Leibniz foi talvez “o único convicto na história da filosofia”, pela “suprema leveza e liberdade do espírito”, pela “destreza” com que adapta “sua maneira de pensar a todas as formas” e a aplica “sem coerção a todas as partes do saber humano”, usando o sistema “mais como instrumento que como objeto”: pois todas essas qualidades, além da “desafetação”, da “jovialidade” e do “bom humor” na vida, deixam transparecer “concordância consigo mesmo”, da qual se pode inferir a genuína “convicção” do autor.⁶⁰

⁵⁸ *Zweite Einleitung*. SW, I, p. 513.

⁵⁹ “Espinosa não podia ser convicto: podia apenas *pensar* sua filosofia, não *acreditar* nela; pois estava na mais direta contradição com sua convicção necessária na vida, em consequência da qual tinha de se considerar livre e autônomo.” (*Zweite Einleitung*. SW, I, p. 513) “Kant poderia ser convicto, mas, se o entendo corretamente, não o era quando escreveu sua crítica.” (*Idem, ibidem*).

⁶⁰ *Zweite Einleitung*. SW, I, pp. 514-515. Como se sabe, essa interpretação que Fichte faz de Leibniz já é também, a essa altura, uma forma de combater indiretamente o “espinosismo” de Schelling, que havia escrito na quinta carta *Sobre o Dogmatismo e o Criticismo*: “Por que Espinosa expôs sua filosofia em um sistema da *Ética*? Certamente não o fez em vão. Dele se pode dizer com propriedade:

Para Fichte, o sistema não precisa ser comunicado, existir “fora” do indivíduo que tem plena convicção da verdade dele — e há, com efeito, alguns sistemas que, como o de Espinosa e Kant, estão em contradição com a opinião mais sólida de seus autores. Para o romantismo, essa hipótese da coerência interior da filosofia — independentemente de suas formas contingentes — é uma suposição que poderia ser chamada de “mística”: convencido da tácita verdade de seu sistema, da existência de uma *filosofia perene*, o místico “considera sumamente indiferente a comunicação de seu sistema”, não se importando em ser *nulo* na exterioridade, no “domínio técnico e histórico”, já que é infinito “em seu interior”.⁶¹ O místico nutre verdadeiro “ódio contra a letra”.⁶² Confiando serenamente em sua doutrina, Espinosa simplesmente se descuida “da comunicação de seus pensamentos, de cuja verdade estava tão absolutamente convicto”.⁶³ E Fichte mesmo, sem vacilar sobre a firmeza de seu sistema, é apenas inconseqüente como místico, pois “se interessa pela difusão de sua filosofia”.⁶⁴

Diferentemente da doutrina-da-ciência, que no limite pode fazer abstração das exposições particulares da filosofia, os românticos acreditam que não existe

‘Ele viveu seu sistema.’ Mas também é certo que ele o considerava como algo mais do que um castelo no ar, meramente teórico, no qual um espírito como o seu dificilmente teria encontrado o repouso e o ‘céu no entendimento’, em que ele tão visivelmente vivia e se movia.” (*Werke*, I, p. 305; trad. cit., p. 16.) Mas Schelling também já havia começado a fazer uma revisão favorável da filosofia leibniziana: “Seu espírito [de Leibniz] despreza os grilhões da escola [...] Faz parte dos poucos que também tratam a ciência como obra livre. Ele tinha em si o *espírito universal do mundo*, que revela a si mesmo nas mais diversas formas e, aonde chega, espalha vida.” (*Ideen. Werke*, I, p. 670) Como não poderia deixar de ser, Schlegel também começa a se interessar por Leibniz, de quem afirma: “Ele inicia, na filosofia, com o conceito da individualidade, isto é, com a matéria do caráter, com o absoluto material.” (*PhL*, II, 237, p. 43) É importante lembrar também que, na Filosofia Transcendental de Jena, Leibniz ocupará o meio (*Mitte*) entre Espinosa e Fichte (*KA*, XII, p. 30), sendo que o verdadeiro idealismo está no “ponto intermediário” (*Mittelpunkt*) ou no “ponto de indiferença” (*Indifferenzpunkt*) entre dois filósofos. *KA*, II, p. 29.

⁶¹ *PhL*, I, 1. *KA*, XVIII, p. 3.

⁶² *PhL*, I, 15. *KA*, XVIII, p. 5.

⁶³ *PhL*, Apêndice I, 17. *KA*, XVIII, p. 507.

⁶⁴ *PhL*, I, 2. *KA*, XVIII, p. 3. “O místico conseqüente não tem somente de deixar em suspenso a comunicabilidade de todo saber, mas negá-la terminantemente.” (*PhL*, Apêndice II, 1. *KA*, XVIII, p. 516; mesma frase, ligeiramente modificada, em *PhL*, Apêndice I, 4. *KA*, XVIII, p. 505.)

unificação possível entre filósofo e homem senão por intermédio do gênio individual de cada um, pois o sistema, como afirma Novalis, jamais escapará da esfera da filosofia individual, do regime do *Individualphilosoph*.⁶⁵ Assim como Novalis, também Schlegel se empenha em mostrar em que medida a reflexão filosófica transcendental não pode ser descolada de sua "exterioridade". Se este é o caso, a filosofia também tem de ser estudada sob o aspecto de sua forma retórica ou poética, pois a partir do momento em que já não se lida com uma pretensa linguagem lógica neutra, depurada, mas com a *fala* densa e viva dos indivíduos, já se está no âmbito de uma análise do *estilo*. Mas tal análise estilística depende de uma mudança considerável no estatuto da crítica, investida agora da tarefa de examinar a conformação orgânica original que assume em cada autor a síntese de universalidade e particularidade, real e ideal, filosofia e vida. Uma vez que o conceito de estilo não se limita à filologia, mas também se aplica aos textos filosóficos⁶⁶, a crítica da filosofia será de todo impensável sem crítica literária.⁶⁷

Essa afirmação da especificidade do estilo se funda na convicção da irredutibilidade da vida a qualquer figura da "universalidade abstrata". A universalidade da razão é, ao contrário, como que encarnada nas múltiplas figuras, às quais se dá o nome de *poesia*. A crítica romântica deve ser a preservação e fortalecimento, numa palavra, a *Bildung* da poesia original de cada um:

⁶⁵ *Schriften*. II, fragmento 8, p. 523; trad. cit., pp. 110-111. Isso foi pensado por Schelling a partir do aspecto prático: a decisão por um sistema do dogmatismo ou do criticismo é individual, e o próprio sistema que mostra que a escolha é uma decisão prática (o criticismo), não pode "determinar o espírito próprio de cada sistema em sua singularidade." (SCHELLING, F. W. J. *Cartas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*. Werke, I, p. 228; trad. cit., p. 14.) A resposta de Fichte a isso será a famosa frase: "Que espécie de filosofia se escolhe, depende da espécie de homem que se é." (SW, I, 434.)

⁶⁶ *FPL*, III, 212. *KA*, XVI, p. 53.

⁶⁷ Essa coincidência de crítica filosófica e crítica estilística é desenvolvida por Flavio Cuniberto, no terceiro capítulo de seu livro *Friedrich Schlegel e l' Assoluto Letterario*, onde se afirma: "Análise estilística e crítica filosófica se fundam numa leitura unitária onde o gesto formal vem de fato a coincidir com a idéia de que é expressão [...] O invólucro estilístico é interiorizado e potenciado e, reciprocamente, o conteúdo teórico puro se externa na forma sensível do estilo." (Turim, Rosenberg & Sellier, 1991, p. 63.)

A razão é apenas uma e, em todos, a mesma; como entretanto cada homem tem sua própria natureza e seu próprio amor, também traz em si sua própria poesia. Que precisa e deve ser preservada, tão certo quanto é aquele que é, tão certo quanto nele houve alguma coisa de original; e nenhuma crítica pode ou deve lhe roubar a essência mais própria, a força mais íntima, para o decantar ou purificar numa imagem genérica sem espírito e sem sentido [...] Mas a elevada ciência da crítica genuína lhe deve ensinar como tem de formar a si mesmo em si mesmo e, antes de tudo, deve lhe ensinar a aprender também toda outra figura autônoma da poesia em sua clássica força e plenitude, para que as flores e o germe de espíritos alheios se tornem alimento e semente de sua própria fantasia.⁶⁸

A poesia de cada um constitui uma abordagem diferente da totalidade, uma apreensão original do todo, que, do seu ponto de vista, “pode indicar o espírito infinito da poesia sob uma nova luz” — mas cada um deve também ser cultivado o bastante para compreender todas as outras tentativas de alcançar o âmago da vida.⁶⁹

Comentando as recentes publicações de Schlegel na revista *Athenäum*, Fichte afirma que as considera “dignas” do espírito, zelo e conhecimento histórico do autor, mas também apenas “provisórias” e “adequadas à época”. Referindo-se provavelmente ao trecho em questão, chama a atenção para o vínculo indissolúvel de poesia e razão:

Sem dúvida, algo na matéria da poesia é individual, mas aquilo que é o principal nela, a sua forma, é inteiramente universal; nesse aspecto, ao contrário do senhor eu diria: assim como só há uma única razão, também só há uma única poesia verdadeira.⁷⁰

Da postulação de unidade sistemática da ciência, decorre necessariamente que só há uma única forma adequada para exprimi-la. Ora, Schlegel suspeita que essa identificação entre matéria e forma do saber seja uma projeção ilusória perfeitamente explicável da perspectiva filosófica ideal em que surge (como se pudesse haver uma forma que não fosse individual). Mas fora da “imanência da razão” não se pode

⁶⁸ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 284; trad. cit., p. 29.

⁶⁹ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 286; trad. cit., p. 3.

⁷⁰ FICHTE, J. G. *Briefwechsel*, vol. II, carta 438, p. 251.

deduzir, a partir daquela unidade arquetípica, que haja uma única forma para o conteúdo da ciência, forma da qual todas as outras são meras distorções ou cópias imperfeitas. Ao contrário, a partir de seu “ângulo” privilegiado, cada indivíduo constrói um ideal, uma imagem singular do sistema da ciência, simbolizando-o em suas criações. É por isso que, embora seja única, a razão se manifesta em diversos sistemas opostos, que não são “equivocados” em princípio, mas podem ser considerados como abordagens parciais do todo. Uma divisão da filosofia entre diversas tendências como o criticismo, o misticismo, o ceticismo, o empirismo etc., não se funda, portanto, apenas em diferenças de método, mas também em diferenças literárias e retóricas quanto “à *forma inteira*, ao estilo, tom, maneira, espírito da forma”.⁷¹ É assim que mesmo os escritos e cursos sobre a doutrina-da-ciência serão entendidos como exteriorizações simbólicas daquilo que corretamente apresentam, do ponto de vista transcendental, como uma forma e uma matéria *únicas*. Todos eles trazem a marca pessoal, o estilo próprio do autor:

A doutrina-da-ciência é exatamente tão retórica quanto Fichte; com respeito à individualidade, é uma *exposição fichtiana do espírito fichtiano na forma fichtiana*.⁷²

Em sua existência *fática*, a doutrina-da-ciência extravasaria as linhas de demarcação em que pretende se encerrar. Na exposição da doutrina-da-ciência, como exposição *de si mesmo*, se encontra não só o filósofo Fichte, mas o próprio Fichte. A construção do “eu fichtiano” é, por isso, a construção do *eu de Fichte*:

A construção de si mesmo de Fichte é mais verdadeira do que pensa; é também empiricamente verdadeira.⁷³

⁷¹ *PhL*, II, 145. *KA*, XVIII, p. 33. Mas mesmo esses “ismos” não chegam a constituir *sistemas*, que são sempre individuais. *PhL*, II, 771. *KA*, XVIII, p. 93.

⁷² *PhL*, II, 144. *KA*, XVIII, p. 33.

⁷³ *PhL*, II, 146. *KA*, XVIII, p. 33.

Neste sentido se pode afirmar também que, embora considerada “imperfeita” por ele, a “forma de Fichte é infinitamente mais importante que sua matéria”⁷⁴, pois é somente aí, na exposição, que a ciência toma corpo como uma *mitologia* individual, como um estilo próprio, único, *divino*:

O mítico é o *divino*; este é o *estilo* numa obra. —⁷⁵

Em sua brevidade oracular, esse fragmento deixa perceber a importância da *crítica estilística* para a inteligência e apreciação do verdadeiro alcance da filosofia como saber absoluto: somente por meio de seu caráter individual insubstituível faz sentido dizer, parafraseando Novalis, que Fichte também se eleva não apenas à natureza nem apenas ao “eu”, mas também “à tese”, isto é, a “Deus”.⁷⁶ Na *efetividade* da doutrina-da-ciência, o divino não se apresenta como uma mera determinação do pensamento, como um deus *de filósofo*, mas como um algo realmente fundante, atuante, que se deixa pressentir na genialidade literária do autor. Se no interior da filosofia a doutrina-da-ciência não fala nem pode falar da religião, por outro lado, como mestre de conteúdo e forma, Fichte também “chegou, na filosofia, até a religião”⁷⁷: “*ele descobriu a religião na profundidade do espírito*” e “sua doutrina nada mais é que religião na forma da filosofia.”⁷⁸

Mas caberá ainda mostrar que a “saída de si da filosofia”, sua exteriorização como poesia, é inerente à própria constituição da filosofia transcendental e condição

⁷⁴ *PhL*, II, 226. *KA*, XVIII, p. 39.

⁷⁵ “Das Mythische ist das *Göttliche*, das ist der *Styl* in einem Werk. —” *PhL*, III, 44. *KA*, XVI, p. 126.

⁷⁶ “Espinosa se elevou até a natureza — Fichte até o eu, ou à personalidade. Eu à tese, Deus.” *Fichte-Studien. Schriften*, II, n. 151, p. 157.

⁷⁷ *PhL*, II, 225. *KA*, XVIII, p. 38.

⁷⁸ Carta a August, abril de 1799. *KA*, XXIV, p. 262. O texto da carta é praticamente o mesmo de *PhL*, IV, 679. *KA*, XVIII, p. 250. Cf. também *PhL*, II, 224. *KA*, XVIII, p. 39: “Cada introdução de Fichte é, todavia, novamente apenas uma nova doutrina-da-ciência, isto é uma religião filosófica ou construção dela. —” *PhL*, IV, 681. *KA*, XVIII, p. 250: “Nele [isto é, em Fichte mesmo], filosofia e religião se interpenetraram até a saturação recíproca.”

indispensável para a sua inteligibilidade. Pode-se ver nisso uma ironia da história da filosofia: para Schlegel, quando o idealismo parece enfim ter chegado àquele “interior” ao qual inconscientemente se dirigiam todas as filosofias, o principal princípio dialético que ele mesmo descobre é o de que refletir sobre si é também sair de si.⁷⁹ Querer manter-se no interior da especulação filosófica é como velejar indefinidamente em mar alto, sem ter como voltar ao porto de onde se partiu. A filosofia deve deixar a imanência da razão, fazer-se de novo *transcendente*, *sair de si*, para voltar a ser novamente “filosofia da vida”, isto é, tornar-se o “produto da filosofia de um filósofo e de sua vida”.⁸⁰

⁷⁹ A “reflexão necessária do eu sobre si mesmo é o fundamento de todo sair de si mesmo”. *WL 1794*. *SW*, I, p. 276; trad. cit., p. 148.

⁸⁰ *Transcendentalphilosophie*. *KA*, II, p. 78.

V — A simetria do gênio

Tem de haver uma intuição intelectual e um imperativo categórico da filosofia caótica, de onde pode sair toda a linhagem de pequenos caotismos, como os animais saem da arca de Noé. —

Toda amizade tem de se fundar em proporções, em simetria do espírito, não em simpatia. Se dois espíritos se encontram lado a lado, eles se tocam e têm sentido um para o outro. A antipatia faz parte do amor, só ali a gente pode se tocar de dois lados.—

Friedrich Schlegel¹

O maior entrave à leitura e compreensão dos textos filosóficos de Friedrich Schlegel reside talvez na ausência de um plano geral que permita ao intérprete alcançar aquela “visão orgânica do todo” tão incisivamente recomendada por Kant e Fichte. Diante do painel caótico de seu “sistema fragmentário”, o sentimento de desorientação que assalta o leitor não é de maneira alguma infundado: numa progressão vertiginosa, a cada nova série de fragmentos, e até de um fragmento a outro, vêm-se surgir versões diferentes, por vezes conflitantes, esboços não de todo coerentes com aquilo que há pouco se presumia ser o resultado final do trabalho. No esforço de descobrir desenvolvimentos insuspeitados, a reflexão pode proceder por avanços e recuos, andar em ziguezague e, apesar disso, jamais perder do horizonte a coesão do todo, que pode ser adiantado por ela em virtude do sistema que de antemão delineia, e pressupõe poder ser alcançado.

A despeito das diferentes perspectivas, em que ora uma, ora outra ciência vem ocupar o “centro” do saber enciclopédico, o programa da filosofia schlegeliana nos

¹ *PhL*, II, 1005. *KA*, XVIII, p. 113. *PhL*, II, 485. *KA*, XVIII, p. 69.

seus primeiros anos — ao menos até 1801 — poderia ser dividido num esquema em três etapas, como mostra o curso de Jena sobre filosofia transcendental: o primeiro momento é o da constituição da filosofia especulativa, que “expõe existência [*Daseyn*] e consciência [*Bewußtseyn*] como sendo um só”; no segundo momento, a filosofia tem de sair de si e “ir à vida”, a fim de, no terceiro momento, poder “retornar a si” e se tornar enciclopédia de todas as artes e ciências, ou “filosofia da filosofia”.² Obviamente, a divisão que aí se faz não é estanque: em virtude da própria dialética da consciência, a constituição da filosofia transcendental já implica a saída de si, e essa exteriorização já é também o caminho natural para sua inserção no conjunto das artes e ciências. Aqui importa saber apenas como se dá a demarcação dos limites da filosofia, ou seja, como é que, somente saindo de si, somente ganhando a *positividade* da vida, a filosofia pode se tornar *crítica* ou *filosofia da filosofia*.

Mas antes de mais nada é preciso evitar um possível mal-entendido: reivindicar a autonomia da *vida*³ diante da *teoria* não significa um confronto com a filosofia transcendental, pois justamente o aprendizado antidogmático do romantismo e a compreensão dos limites da especulação se dão através de uma leitura cuidadosa dos textos publicados da crítica e da doutrina-da-ciência. Isso pode ser verificado na maneira como Schlegel interpreta um dos problemas mais importantes e mais difíceis do idealismo, o de saber qual é o estatuto do primeiro princípio absolutamente incondicionado de toda a doutrina-da-ciência. Os românticos estão, com certeza, entre os primeiros a reconhecer o estatuto lógico paradoxal da

² *Transcendentalphilosophie*. KA, vol. XII, p. 91. Para a possível ressonância desse esquema em Hegel, que assistiu ao curso de Schlegel em Jena, cf. Ernst Behler, “Hegel und Friedrich Schlegel”. In: *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*. Paderborn, Schöningh, 1988, sobretudo pp. 32 a 38.

³ Mas o que se entende, afinal, por “vida”? Para torná-la mais uma vez presente, basta lembrar a anotação de Novalis, já citada, dos *Estudos de Fichte*, onde esse “conceito de vida” é “um inefável” (*ein Unaussprechliches*), uma “oscilação” entre ser e não-ser: “Aqui a filosofia estanca e tem de estancar — pois a vida consiste justamente nisto, que não pode ser compreendida [*begriffen*]” (*Schriften*, II, p. 106) De uma outra maneira, Hardenberg também escreverá mais tarde: “Vida e princípio genial ou gênio são uma coisa só.” (*Schriften*, III, p. 168).

proposição “eu = eu”, que não deve ser entendida como mera “proposição fundamental” (*Grundsatz*), mas como primeiro princípio (*Prinzip*)⁴ absolutamente incondicionado. Proposições abstratas não podem ser nem *principium* nem *fundamentum* de nada, e querer iniciar a ciência por elas é, como adverte Schelling, “a morte de todo filosofar”.⁵ A filosofia só se inicia com uma ação absoluta: como “fundação de toda consciência”, seu gesto inaugural não pode estar entre os fatos determinados dessa mesma consciência, mas requer uma ação livre, absolutamente incondicionada, isto é, um “estado-de-ação” (*Tathandlung*).⁶ O estado-de-ação — o abandono de toda *facticidade* (*Tatsache*) — é portanto a condição que se exige de todo aquele que quiser entrar na doutrina-da-ciência, e nada mais difícil quanto esse início, que postula a liberdade de agir do leitor ou ouvinte:

A primeira proposição fundamental é um postulado.⁷

Diferentemente dos dois outros princípios, antitético e sintético, a tese da identidade absoluta do eu não pode ser compreendida no âmbito da doutrina-da-ciência *teórica*, não havendo aí demonstração possível para esse sujeito-objeto incondicionado, do qual o primeiro princípio se limita a ser a *postulação*. Esse postulado que o *Wissenschaftslehrer* estabelece mediante intuição intelectual só pode ser então objeto de uma ação prática.

Para compreender como Schlegel faz a leitura da primeira proposição fichtiana, seria interessante traçar um paralelo com a interpretação, diametralmente oposta, de Hegel. No escrito sobre a *Diferença entre o Sistema da Filosofia de Fichte e de*

⁴ *Transcendentalphilosophie*. KA, XII, p. 4.

⁵ SCHELLING, F. W. J. *Schellingiana Rariora*. Compilação e introdução de Luigi Pareyson. Turim, Bottega d’Erasmus, 1977, pp. 56-67.

⁶ WL 1974. SW, I, pp. 91-92; trad. cit., p. 43. A referência principal para a compreensão do sentido do enunciado “eu = eu” são os capítulos III (sobretudo pp. 127-140) e IV de *O Espírito e a Letra*, de Rubens Rodrigues Torres Filho.

⁷ WL *nova methodo*, ed. cit., p. 28. Essa dificuldade do “começo” também é apontada no início da exposição da WL de 1804: “No empreendimento que agora iniciamos em conjunto, nada é tão difícil quanto o início.” (SW, X, p. 89.)

Schelling, Hegel nota que a “intuição transcendental, de que parte o sistema [de Fichte], era algo subjetivo, na forma da reflexão filosófica que se eleva ao puro pensar de si mesma mediante abstração absoluta”.⁸ Produto da reflexão filosófica finita, a transformação do incondicionado em algo meramente formal — um pensar subjetivo oposto ao ser — será responsável pelo inacabamento da doutrina-da-ciência, que jamais consegue fechar seu círculo: se em sua tese a “especulação do sistema” exige a identidade absoluta de sujeito e objeto (supressão dos opostos), o próprio sistema jamais pode retornar a ela, porque, no ponto de vista em que se encontra, é obrigado a converter a “intuição transcendental” num mero imperativo prático: o “eu = eu” se torna assim um mero “o eu *deve* ser igual ao eu”.⁹

Ao invés do abismo intransponível entre identidade absoluta e dever-ser que Hegel vê surgir no “moralismo” fichtiano, Schlegel insistirá, ao contrário, na perfeita paridade ou equivalência entre intuição filosófica e postulado prático, entre “o eu põe a si mesmo” e “o eu *deve* pôr a si mesmo”¹⁰: corretamente entendido, o “eu *deve* ser” precisa ser *tão incondicionado* quanto a primeira proposição incondicionada “eu sou eu”.¹¹ Mas se as duas afirmações fossem incondicionais e autônomas uma em relação a outra, isso acarretaria uma inconsistência interna, de pensar um todo a partir de dois princípios de igual equivalência. O preço a pagar por essa duplicidade de princípios não seria assim justamente a perda da unidade orgânica do sistema, ou a necessidade de admissão de mais de um sistema?¹² Longe de ir ao absurdo de afirmar dois princípios absolutamente incondicionados, sem nenhum vínculo entre si, o filósofo deve agora entender que sua ciência não pode ser legitimada por *nenhum deles* isoladamente, mas somente pela determinação recíproca entre eles,

⁸HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: *Jubiläumsausgabe*. Edição de Hermann Glockner. Stuttgart, Frommann, 1965, vol. I, p. 95.

⁹*Idem*, pp. 75-76.

¹⁰*PhL*, II, 176. *KA*, XVIII, p. 35: “O eu não põe a si mesmo porque se põe, mas porque *deve* se pôr; esta é uma diferença bem grande. —”

¹¹*PhL*, II, 187. *KA*, XVIII, p. 36.

¹²*O Conceito da Doutrina-da-Ciência*. *SW*, I, p. 60; trad. cit., p. 23.

pois o absoluto se encontra exatamente naquilo que o idealismo chama de “ponto de indiferença”:

O *eu põe a si mesmo* e o *eu deve pôr a si mesmo* não são de modo algum proposições derivadas de uma proposição superior; uma é tão alta quanto a outra; também são dois princípios [*Grundsätze*], não um. Princípio recíproco [*Wechselgrundsatz*]. —¹³

É possível falar de dois princípios desde que se entenda que princípio transcendental e princípio prático, que comandam as duas séries, filosófica e natural, da reflexão, constituem duas partes inseparáveis do mesmo todo absoluto. Eles são inteiramente reversíveis: cada um é o outro e cada um deles é o todo inteiro, mas sob um ponto de vista diferente, e, portanto, a reciprocidade entre intuição filosófica e ação prática tem de ser completa, como se pode ver no fragmento 76 do *Athenäum*, cujo caráter enigmático só se ilumina quando se tem presente a questão aqui discutida:

A intuição intelectual é o imperativo categórico da teoria.¹⁴

“Categorias da práxis” ou “imperativo da teoria”¹⁵: diversamente do que faz Hegel, acentuando o hiato entre intuição intelectual e ação prática, a leitura schlegeliana se inclina a aceitar a afirmação da doutrina-da-ciência segundo a qual o idealismo transcendental é “aquela maneira de pensar [*Denkart*] em que especulação e lei moral se unificam mais intimamente”.¹⁶ A discordância do romântico com o filósofo transcendental se deve, porém, à percepção de que a aderência das partes do sistema — especulação e vida — não é perfeita, não está de todo livre de certas “asperezas”. No sistema fichtiano, diz Schlegel, o “fundamento último” é “um postulado e uma

¹³ *PhL*, II, 193. *KA*, XVIII, p. 36.

¹⁴ *KA*, II, p. 176. Mesma idéia em *PhL*, II, 462, e *PhL*, II, 986. *KA*, XVIII, pp. 66 e 111.

¹⁵ *PhL*, V, 509. *KA*, XVIII, p. 364.

¹⁶ *Zweite Einleitung*. *SW*, I, p. 466. O problema está na própria origem da doutrina-da-ciência. Uma nota da *Praktische Philosophie* de Fichte pode ajudar a compreender melhor a questão metodológica: “Por isso talvez não fosse ruim trabalhar, *simultaneamente* e comparados lado a lado, o conhecimento e as categorias do esforço [*Strebungskategorien*]. — Talvez na obra mesma tais comparações pudessem aumentar muito a evidência e distinção. —” (Ed. cit., II, 3, p. 251.)

proposição incondicionada”; “no meu sistema”, ele não é uma coisa e outra, mas “efetivamente uma prova recíproca [*Wechselerweis*]”.¹⁷ Se o método da doutrina-da-ciência é considerado o único válido, resta saber em que essa prova recíproca se distingue da dialética que lhe serve de modelo.

Desde a doutrina-da-ciência, o todo orgânico da filosofia já não se funda na idéia de uma unidade pura e simples: com a duplicação dos pontos de vista (reflexão natural–reflexão filosófica; gênio–gênio do gênio), o todo só pode ser construído, sem nenhuma hierarquização, pela determinação recíproca, pela alternância (*Wechsel*) entre eles. Contudo, para ser um organismo, o sistema tem de ser circular, tem de iniciar num ponto e voltar a ele: só há propriamente “sistema” se “nada mais pode ser inferido”, ou seja, se o princípio de que se partiu é também “o último resultado”.¹⁸ Se um dia se chegar a estabelecer a ciência, então se verificará que “ela efetivamente perfaz esse circuito” e deixa aquele que a investiga “exatamente no ponto em que partiu com ele”.¹⁹ Em outras palavras: se houver alguém (mas não um alguém qualquer, pois esse alguém que investiga = um *Forscher*) que corrobore a veracidade do sistema exposto, a ciência não será apenas formalmente correta, nem sua existência apenas *problemática* — ela será real, *efetiva*.

Mas o problema é saber se, com a duplicação dos pontos de vista, também haveria um redobro da circularidade do sistema. A idéia de uma “prova recíproca” dos princípios é uma tentativa de superar essa dificuldade da exposição fichtiana, fazendo com que a doutrina-da-ciência real e ideal sejam de fato o ponto de partida e de chegada da reflexão. Para Schlegel, com o “sincronismo” da série filosófica e da série natural, evitar-se-ia o descompasso que se observa na *Grundlage* de 1794, onde “a forma da ciência toma sempre a dianteira de sua matéria”, razão pela qual a exposição (*Darstellung*) permanece apenas “verossímil” em relação àquilo que

¹⁷ *PhL*, Apêndice II, 22. *KA*, XVIII, p. 521. Cf. *Jacobis Woldemar*. *KA*, II, p. 72.

¹⁸ *O Conceito da Doutrina-da-Ciência*. *SW*, I, p. 59; trad. cit., p. 22.

¹⁹ *O Conceito da Doutrina-da-Ciência*. *SW*, I, p. 59; trad. cit., p. 22.

expõe (*das Dargestellte*).²⁰ Identificando as duas séries, talvez se pudesse economizar todo o trabalho artificial que a primeira exposição tem simplesmente para “ganhar ingresso” ao *factum* indubitável da síntese originária e, somente a partir dele, poder fazer engatar a reflexão filosófica à reflexão natural.²¹ Schlegel acompanha muito de perto essa questão quando comenta a diferença entre a primeira exposição da doutrina-da-ciência e a exposição do curso a que assiste em Jena (intitulada justamente *nova methodo*).²² Naquela, “filosofia e filosofia da filosofia não *se fundem* o bastante”, mas “estão isoladas”²³, ao passo que “a nova exposição da doutrina-da-ciência é sempre ao mesmo tempo filosofia e filosofia da filosofia”.²⁴

A filosofia da vida está em total acordo com a doutrina-da-ciência na idéia de que o primeiro princípio exprime uma ação²⁵ — mas *insiste* neste ponto de maneira mais incisiva que a própria doutrina-da-ciência, afirmando que essa *ação* é ao mesmo tempo um *factum* real, não só “produzido artificialmente por espontaneidade do filósofo”²⁶:

Dizemos princípios [*Prinzipien*] ao invés de *proposições fundamentais* [*Grundsätze*], pois poderia ser que os princípios não fossem *proposições* [*Sätze*], mas *facta*; assim, por exemplo, o princípio da filosofia fichtiana *eu sou eu* não é uma proposição, mas um *factum*.²⁷

²⁰ *O Conceito da Doutrina-da-Ciência*. SW, I, p. 80; trad. cit., pp. 32-33.

²¹ *WL 1794*. SW, I, pp. 222-223; trad. cit., p. 117.

²² Schlegel avalia a desenvoltura de Fichte na cátedra numa carta a Christian Gottfried Körner, de 30 de setembro de 1796. *KA*, XXIII, p. 333.

²³ *PhL*, II, 143. *KA*, XVIII, p. 33.

²⁴ *Athenäum* 281. *KA*, II, p. 213. O comentário de Schlegel pode se apoiar não somente nas passagens citadas da *Grundlage*, mas também nas observações metodológicas da nova exposição: “A primeira exposição ficou difícil porque as condições de possibilidade das proposições não foram tratadas na ordem natural, mas numa parte teórica e numa parte prática; com isso, então, coisas que engrenam umas nas outras [*in einander greifen*] ficaram demasiadamente afastadas [*zu weit von einander gerissen*], o que não deve mais acontecer agora.” (*WL nova methodo*, ed. cit., p. 10.)

²⁵ *PhL*, Apêndice II, 2. *KA*, XVIII, p. 517.

²⁶ *WL 1794*. SW, I, p. 220; trad. cit., p. 116.

²⁷ *Transcendentalphilosophie*. *KA*, XII, p. 4.

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, *histórico*. A reflexão filosófica deve coincidir com a reflexão original, a intuição intelectual com a decisão prática.²⁸ Como a grande epopéia homérica, a filosofia é uma narrativa que começa *in medias res*:

Subjetivamente considerada, a filosofia sempre começa no meio, como o poema épico.²⁹

Ela “tem de começar no meio, como o poema épico e é impossível apresentá-la parte por parte”, como se aquilo que viesse por primeiro já estivesse fundamentado, não carecesse mais de explicação e pudesse ser a base para o que viesse depois. O sistema não é uma linha reta, mas uma totalidade, um círculo que se demonstra a si mesmo ao voltar ao ponto de partida.³⁰ Como não há regra prefixada, um filósofo não deixa um ponto *determinado* de onde o outro pode partir:

Na filosofia não é como nas outras ciências, em que se toma o que outros já conseguiram e se continua construindo sobre ele. A filosofia já é um todo consistente por si, e todo aquele que quiser filosofar terá de começar absolutamente do início [*schlechthin vorne anfangen*].³¹

Mas se é verdade que todo filósofo deve começar desde o início, e se “todo início da filosofia é subjetivo”, deve haver, no entanto, uma “fórmula objetiva”³², filosoficamente fundada, para exprimir isso: “O início da filosofia é histórico

²⁸ *PhL*, II, 942; *PhL*, II, 963; *PhL*, II, 1105. *KA*, XVIII, pp. 108, 109 e 113.

²⁹ *Athenäum* 84. *KA*, II, p. 178. Cf. *PhL*, II, 626. *KA*, XVIII, p. 82. A doutrina-da-ciência, diz outro fragmento, é um *hysteron-proteron*: “O início é épico, o fim lírico, o meio dramático.” (*PhL*, II, 170. *KA*, XVIII, p. 35) A célebre observação de Horácio sobre Homero — que “arrasta o ouvinte para o meio da ação” — se encontra na *Arte Poética*, 148-9.

³⁰ *PhL*, Apêndice II, 16. *KA*, XVIII, p. 518.

³¹ *Transcendentalphilosophie*. *KA*, XII, p. 3.

³² *PhL*, V, 1046. *KA*, XVIII, p. 407.

[*historisch*]; cada qual tem o seu — e nada mais resta que encontrar um σχημα comum para essa diversidade.”³³ É preciso encontrar um *esquema* que possa exprimir a coincidência entre o *principium* e o *initium*, e esse problema poderia ser enunciado de uma maneira “geométrica”, isto é: como construir um sistema circular reduplicado, a partir de dois pontos de referência principais que fornecem, um ao outro, uma prova recíproca? Sem descartar completamente a possibilidade de solucionar a questão através da descrição de uma circunferência³⁴, a resposta para o acabamento circular do sistema ganha agora uma nova configuração: uma vez que o ponto de partida é, ao mesmo tempo, filosófico e natural, a melhor representação geométrica que se pode imaginar para a totalidade orgânica composta por ambos não é o círculo, mas “uma elipse com dois centros”.³⁵ A bem da verdade, “elipse, círculo, parábola e hipérbole são apenas explosões, desenvolvimentos do ponto”, mas no “ponto primitivo há dualidade” e, assim, a elipse pode ser considerada o “primeiro símbolo dele”.³⁶ A filosofia, portanto, não pode ser construída desde um único centro: no seu “ponto primitivo”, a unidade absoluta que dá coesão e totalidade ao sistema já se apresenta como uma dualidade, da qual a elipse é a expressão mais imediata, “o primeiro símbolo”. Ora, também é importante perceber que essa elipse não tem os seus dois focos fincados no interior do saber filosófico “imaneente”, mas sua trajetória é descrita a partir de um centro que se encontra na lógica, e outro, na crítica:

³³ *PhL*, V, 1055. *KA*, XVIII, p. 408.

³⁴ “Quem quiser saber como um círculo poderia ser descrito a partir de dois elementos opostos, deverá conceber a questão assim: o centro do círculo é o fator positivo, o raio é o negativo, e o ponto na periferia o ponto de indiferença. Ora, o fator positivo, no ponto de indiferença, tem o esforço de se unificar com o fator positivo no centro; em virtude do fator negativo, porém, não pode se aproximar do centro, mas é apenas impelido em torno ao centro.” *Transcendentalphilosophie*. *KA*, XII, p. 10. Cf. *PhL*, V, 1103. *KA*, XVIII, p. 413.

³⁵ *PhL*, V, 217. *PhL*, IV, 1322. *KA*, XVIII, pp. 340 e 304.

³⁶ *PhL*, III, 398. *KA*, XVIII, p. 156. Cf. *PhL*, III, 554. *KA*, XVIII, p. 171: “A vida é um processo elíptico, início e fim talvez parabólico e hiperbólico.” *PhL*, V, 1032. *KA*, XVIII, p. 406: “A vida do filósofo aparece como uma hipérbole, pois um de seus centros está naquele outro mundo. —”

Lógica e crítica são os dois centros da filosofia segundo minha idéia de uma elipse dela. —³⁷

Se um dos focos é a “lógica”, o outro é a *crítica*, que se situa num terreno “extralógico”. Lógica (o interior, o “dentro”) e crítica (o exterior, o “fora”) constróem a totalidade da filosofia da vida, ocupando as mesmas posições que, noutro fragmento, estão reservadas ao idealismo e ao realismo:

A representação da filosofia que cabe nesta época é a de uma elipse *com dois centros*, um ideal, da razão, outro real, do universo.³⁸

A possibilidade de constituição da filosofia não se ampara portanto somente na descoberta de um dos seus centros, a *razão*. A consciência filosófica nada é sem o pólo ou fator positivo, o infinito ou universo: “sem universo, nenhum transcendental é possível”.³⁹ Antes de passar à construção dessa elipse, cujos focos são a razão (ideal) e o universo (real), talvez seja oportuno compreender o que se quer dizer como a palavra “universo”, que não deve ser tomada em sua acepção comum.

O universo não é certamente uma objetividade dada, uma coisa exterior, mas produto da ação conjunta daquilo que se poderia chamar, kantianamente, de “reino dos espíritos”. É este também o verdadeiro sentido da palavra “mundo”:

O conceito de mundo não é de maneira alguma idêntico àquilo que porventura se chama de *coisas fora de nós*. Não há coisas fora de nós. Assim, se não se aceitam coisas fora de nós, não há um mundo objetivo fora de nós; mas não é deste absolutamente que se trata. Se falamos de um mundo objetivo fora de nós, não entramos em conflito com a filosofia da reflexão [...] O mundo objetivo nada mais é que o resultado de seres espirituais.⁴⁰

³⁷ *PhL*, V, 493. *KA*, XVIII, p. 361.

³⁸ *PhL*, IV, 1322. *KA*, XVIII, p. 304.

³⁹ *PhL*, IV, 646. *KA*, XVIII, p. 247.

⁴⁰ *Transcendentalphilosophie*. *KA*, II, p. 37.

Eis como se deve entender o *mundo* objetivo nessa explicação *acosmística* (muito próxima, como alude a passagem, da “filosofia da reflexão” fichtiana). Da mesma forma, quando se diz “universo”, é preciso tomar a palavra em sua acepção rigorosa: isto é, ela deve ser entendida como “universalidade”. O universo é o resultado a ser obtido pela ação conjunta dos homens, e por isso a filosofia deve se empenhar para que a razão saia de si e se torne o “órgão do homem para a universalidade”.⁴¹ Não é outro o sentido da crença que define o filósofo: a natureza deste é a de alguém que “acredita que se pode conhecer o universo”⁴². Entendida corretamente em sua essência, “toda filosofia quer se tornar um *universo lógico*”.⁴³ Portanto, quando se fala de universalidade, já não basta buscar somente uma única prova recíproca, nem, como nas ciências materiais, uma pluralidade dela, mas sim um verdadeiro *sistema*, isto é, a “*totalidade* das provas recíprocas [*Allheit der Wechselerweise*]”⁴⁴; já não se trata mais somente da posição de um eu, mas da “*posição de uma totalidade de eus* [*das Setzen einer Allheit von Ichs*]”.⁴⁵ Claro que, pensado como conceito constitutivo, um tal sistema é, de fato, inatingível; contudo, quem, como Schlegel, assimilou corretamente a lição kantiana da idéia reguladora e dos juízos reflexionantes, sabe que a filosofia já não se ocupa tanto com a “validade universal objetiva”, quanto com a “*validade universal subjetiva*”, isto é, com a “esfera inteira *daqueles que julgam*”.⁴⁶ Ela não quer e não precisa mais se preocupar com a universalidade, tanto quanto com o “espírito” da universalidade.⁴⁷ E é desse “espírito universal” que fala o último fragmento do *Athenäum*:

Universalidade é saturação recíproca de todas as formas e todas as matérias. Só alcança a harmonia mediante o vínculo de poesia e filosofia: essa última síntese parece faltar também às obras mais universais e mais

⁴¹ *PhL*, IV, 701. *KA*, XVIII, p. 252.

⁴² *PhL*, IV, 432. *KA*, XVIII, p. 230.

⁴³ *PhL*, IV, 1017. *KA*, XVIII, p. 279.

⁴⁴ *PhL*, Apêndice I, 2. *KA*, XVIII, p. 505.

⁴⁵ *PhL*, Apêndice I, 31. *KA*, XVIII, p. 508.

⁴⁶ *KdU*, A 24; trad. cit., p. 312.

⁴⁷ É isso que diz o trecho inicial do fragmento 220 do *Athenäum*: “Se o chiste é princípio e órgão da filosofia universal, e toda filosofia nada mais que o espírito da universalidade [...]” (*KA*, II, p. 200.)

perfeitas e acabadas da poesia e filosofia isoladas; próximas à meta da harmonia permanecem imperfeitas e inacabadas. A vida do espírito universal é uma cadeia ininterrupta de revoluções internas; nele vivem todos os indivíduos, os originais, eternos. É um genuíno politeísta e traz o Olimpo inteiro em si.⁴⁸

Potenciação de todas as faculdades *individuais*, o “universo” não está muito longe do substrato supra-sensível de que fala Kant, pois é “o infinito em referência a toda a humanidade e todas as capacidades [*Kräfte*]”.⁴⁹ O mundo é um indivíduo potencializado, assim como o indivíduo não passa de um universo condensado. Por isso não se trata absolutamente de dissolver a filosofia individual na filosofia do universo, ou vice-versa. Ao invés de escolher um dos focos da elipse, é preciso, ao contrário, procurar o ponto de indiferença entre eles, entre filosofia e poesia, lógica e crítica, ideal e real, unidade e universalidade — o ponto absoluto onde “razão e desrazão [*Unvernunft*] se saturam e interpenetram” e onde “tocamos os *deuses*”.⁵⁰ Não há separação entre microcosmo e macrocosmo⁵¹, entre “filosofia do homem” e “filosofia do universo”⁵², e se entre ambas não há diferença de sujeito e objeto, forma e matéria, então Espinosa tem tanta razão em transformar os homens no mundo, quando, inversamente, Platão em transformar o mundo em humanidade⁵³, já que “a vida divina consiste em lidar humanamente com a natureza, e naturalmente com o homem”.⁵⁴ Através da descoberta do sentido próprio da natureza, do mundo, do universo, a filosofia deixa de se afirmar somente como construção autônoma, isolada, da razão, e tem de se pôr também em contato com o “universo”, isto é, com a religião. É assim que tem de ser entendida a *elipse*:

⁴⁸ *Athenäum*, 451. *KA*, II, p. 255.

⁴⁹ *PhL*, IV, 795. *KA*, XVIII, p. 260.

⁵⁰ *PhL*, III, 471. *KA*, XVIII, p. 162.

⁵¹ *PhL*, IV, 418. *KA*, XVIII, p. 229.

⁵² *PhL*, IV, 929. *KA*, XVIII, p. 272. Cf. *PhL*, II, 485; IV, 418; IV, 1069; V, 1118. *KA*, XVIII, pp. 69, 229, 286 e 289. Cf. FICHTE, J. G. *WL 1801*. *SW*, II, p. 126: “[...] tomado objetiva e sensivelmente [*fühlbar*], o ânimo [*Gemüth*] nada mais é que o próprio mundo [*Welt*], e o mundo com o qual temos de lidar aqui nada mais é que o próprio ânimo.”

⁵³ *PhL*, IV, 550, p. 239.

⁵⁴ *PhL*, V, 27, p. 327.

A filosofia é uma elipse. Um dos centros, do qual estamos mais próximos, é a autolegislação da razão. O outro é a Idéia do universo, e neste a filosofia entre em contato com a religião.⁵⁵

Por tudo isso que se viu, a construção elíptica da filosofia é uma tentativa original de solucionar dois problemas que se tornaram “clássicos” nos estudos sobre o idealismo: de um lado, procura dar conta da necessária circularidade do sistema; de outro, permite pensar a coincidência entre o início hipotético e o início real da filosofia, entre especulação e esforço prático. Mas em que esse *esquema* pode ajudar a responder às questões temáticas que interessam aqui: como é que se pode, através dessa articulação de um todo a partir de dois focos, pensar o vínculo entre filosofia e não-filosofia, lógica e crítica, e como esse vínculo pode servir para elucidar o problema do gênio e da inteligibilidade?

A construção do sistema da filosofia que se delinea a partir da forma elíptica também é formalizada, na *Transcendentalphilosophie*, pela comparação entre a *Ética* de Espinosa e a doutrina-da-ciência de Fichte, aquela representando a mais acabada versão da filosofia especulativa sobre o *universo* e esta, a filosofia transcendental, a filosofia da *consciência*. A filosofia especulativa de Espinosa visa o infinito, o universo; a filosofia da reflexão fichtiana tem a consciência como objeto. O verdadeiro sistema da filosofia não se encontra, porém, isoladamente nem na especulação, nem na reflexão, mas tem de ser a realidade (*Realität*), o ponto mediano (*Mittelpunkt*) onde se suprime a unilateralidade de cada uma delas:

Nosso sistema deve ser o sistema comum [*das gemeinschaftliche*] de Espinosa e Fichte. Por isso, podemos somente nos deter no meio entre ambos.⁵⁶

⁵⁵ *Ideen*, 117. *KA*, II, p. 267.

⁵⁶ *Transcendentalphilosophie*. *KA*, XII, p. 32.

Não deixa certamente de chamar a atenção a semelhança, tanto da terminologia quanto das linhas gerais do sistema schlegeliano, com o projeto filosófico de Schelling, e o autor é o primeiro a admiti-lo. Ao contrário da filosofia transcendental de Fichte, que tem “infinitamente sentido para o infinito”, mas não “nenhum sentido para o universo”⁵⁷, pode-se pressentir que “o idealismo e realismo de Schelling já está inteiramente fora dos limites da filosofia, e se refere aos *mistérios da harmonia*”, à “*magia das Idéias*”.⁵⁸ Schelling já está visivelmente no caminho da saída de si da filosofia e, portanto, da verdadeira crítica da filosofia: sua filosofia é um “misticismo criticizado”, assim como a de Novalis um “misticismo criticizante” e a de Schleiermacher um “criticismo misticizante”.⁵⁹ Mas, além dos evidentes empréstimos que faz aos textos do jovem Schelling, e de tudo aquilo que já presente do futuro sistema da identidade, talvez seja interessante tentar entender também como se empreende, na filosofia da vida, a articulação “elíptica” entre a *Ética* e a *Doutrina-da-Ciência*. A inserção propriamente schlegeliana é conceber o sistema não apenas como o ponto de indiferença, mas como o sistema comum (*gemeinschaftlich*) aos dois — e só isso torna possível a *comunicabilidade* entre os sistemas de Espinosa e Fichte.

Para Schlegel, o que há de positivo no projeto filosófico de Schelling é justamente a percepção de uma tendência histórica em que o idealismo, levado por sua própria constituição interna a sair de si, acaba por se reencontrar com o dogmatismo-misticismo, de quem parecia ter se despedido para sempre. Ora, esse reencontro, longe de ser fortuito ou fruto de uma construção filosófica artificial, é antes o sinal de uma afinidade ou espírito complementar, verdadeira simetria entre Espinosa e Fichte e, aliás, uma “simetria do gênio”⁶⁰, que realça tanto mais o talento individual de cada um deles. Fichte sozinho não seria, por exemplo, capaz de explicar “*como o*

⁵⁷ *PhL*, IV, 1298. *KA*, XVIII, p. 302.

⁵⁸ *PhL*, IV, 1335. *KA*, XVIII, p. 305.

⁵⁹ *Athenäum* 105. *KA*, II, p. 180. *PhL*, II, 160. *KA*, XVIII, p. 34.

⁶⁰ *Transcendentalphilosophie*. *KA*, XII, p. 29, nota.

eu pode pôr e criar tudo” porque “isso só se deixa compreender a partir de sua totalidade”. Mas, afinal, a totalidade *de* um autor não se encontra nele mesmo? É o que parece indicar a continuação do fragmento: o autor da doutrina-da-ciência e o autor da Ética têm, cada qual, uma participação igual na construção da elipse, sendo um dos pólos da simetria. Mas para que haja uma genialidade *inteira* é preciso “originalidade + universalidade”⁶¹ :

No entanto, uma certa alternância [*Wechsel*] legalmente organizada entre individualidade e universalidade é, me parece, a verdadeira pulsação da vida superior e a primeira condição da saúde ética. Quanto mais completamente se pode amar ou formar um indivíduo, tanto mais harmonia se encontra no mundo; quanto mais se entende da organização do universo, tanto mais rico, infinito e semelhante ao mundo se nos torna cada objeto.⁶²

O indivíduo é o caminho para o todo, assim como, inversamente, o universo é o modelo da organização individual. A nova filosofia se define como gênio a um só tempo universal e singular: “O espírito do *idealismo* é *universalidade e originalidade*.”⁶³

Nem Fichte (consciência), nem Espinosa (mundo) — cada qual simbolizando aqui uma tendência característica da filosofia e um dos focos da construção circular do sistema — podem ser entendidos *em si mesmos*. Essa incompreensibilidade intrínseca a cada sistema, tomado isoladamente, também é apontada na *Conversa sobre a Poesia*, logo depois do Discurso sobre a Mitologia. Na primeira intervenção após a leitura do texto, diz Antônio:

Em toda parte, os idealistas me asseguram que Espinosa é bom, só que inteiramente ininteligível [*unverständlich*]. Nos escritos críticos, encontrei, ao contrário, que toda obra do gênio é clara para o olho, mas

⁶¹ *PhL*, IV, 839. *KA*, XVIII, p. 264.

⁶² *Über die Philosophie. An Dorothea*. *KA*, VIII, p. 49.

⁶³ *PhL*, V, 502. *KA*, XVIII, p. 363.

eternamente misteriosa para o entendimento. Segundo sua visão [de Ludovico, no Discurso], essas afirmações se completam, e me deleito sinceramente com essa simetria não-intencional entre elas.⁶⁴

Para compreender Espinosa ou Fichte é necessário compreender Espinosa e Fichte, pois somente com a “simetria do espírito” há possibilidade de intelecção, há “divinação” (*Divinazion*) — que se encontra “no meio entre reflexão e especulação.”⁶⁵ O projeto schlegeliano da amizade filosófica ou “sinfilosofia” se funda, assim, no entrecruzamento da especulação e da reflexão, do dogmatismo e do idealismo transcendental, momento regulador que anuncia a volta (*Rückkehr*) da filosofia a si mesma, quando ela enfim, como “filosofia da filosofia”, se tornará “entendimento” (*Verstand*), faculdade de entender que é simultaneamente “consciência infinita” e “infinito consciente”, “universo refletido” e “reflexão universal”.⁶⁶ Diferentemente do período da “verdade”, onde domina a mera clareza (*Klarheit*) da razão, a época do entendimento será a “época de todos os símbolos”, na qual se poderá “interpretar” ou “entender o significado” (*deuten*) de tudo, sendo seu traço fundamental a *Deutlichkeit*.⁶⁷

Longe do desprezo pelo *Verstand*⁶⁸, Schlegel é certamente o primeiro entre os pós-kantianos a provocar, conscientemente, a subversão da supremacia da razão sobre o entendimento — e o faz, de certa maneira, explorando as poucas aptidões positivas

⁶⁴ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 322; trad. cit., p. 57. A expressão “clara para o olho, mas eternamente misteriosa para o entendimento” é uma citação um pouco truncada dos versos do aforismo *Genialität*, de Goethe e Schiller: “Klar ist der Äther, und doch von unermeßlicher Tiefe, / Offen dem Aug, dem Verstand bleibt er doch ewig geheim” (In: *Sinnsprüche — Tabulae votivae*.)

⁶⁵ *PhL*, V, 1188. KA, XVII, p. 419.

⁶⁶ *Transcendentalphilosophie*. KA, XII, p. 28.

⁶⁷ *Transcendentalphilosophie*. KA, XII, p. 13. O texto joga com o critério de clareza e distinção, em alemão *Klarheit und Deutlichkeit*. Sobre esta última: “No que toca à *Deutlichkeit* dos conceitos, é preciso se ater à palavra: *deutlich* é um conceito que *significa* [*bedeutet*] algo, que tem um *sentido* [*Sinn*].” *Kölner Vorlesungen*. KA, XII, p. 314. Cf. também p. 364.

⁶⁸ Compartilhado de início também por Schlegel: “Entendimento é espírito mecânico, chiste é espírito químico, gênio é espírito orgânico.” (*Athendum*, 366. KA, II, p. 232.) Não se trata certamente de incoerência no pensamento do autor, mas, como em Fichte, de falta de rigidez da terminologia.

que o idealismo reserva a este último. Diferentemente da imaginação — que é capacidade de oscilação entre os extremos —, o entendimento é, como diz o próprio nome, uma faculdade “em repouso” (*Ver-stand*), na qual “o mutável *subsiste* [*besteht*]”, “é como que assentado [*verständigt*]” ou “trazido à permanência [*zum Stehen gebracht*]”. O entendimento é “imaginação fixada pela razão” ou “razão provida de objetos pela imaginação”. Estes são os termos com que Fichte o descreve, mas em meio a eles deixa escapar umas poucas funções que já bastam para credenciá-lo aos olhos de Schlegel: se é a imaginação que “produz a realidade”, nela “não há nenhuma realidade”, mas só no entendimento o produto dela se torna “algo real”; se toda a realidade é produzida pela imaginação, o entendimento é “a faculdade do efetivo [*des Wirklichen*]”.⁶⁹ Como “faculdade do efetivo”, o entendimento é ao mesmo tempo faculdade dos conceitos e “faculdade intermediária” entre imaginação e razão. Essas características se transformam no que há de mais importante para que a filosofia alcance o *mundo*: o mero “receptáculo” dos conceitos se torna o centro da criação da palavra, do vínculo entre espírito e letra⁷⁰, pois por meio dele se viabiliza o ideal kantiano da ligação harmônica e fecunda de todas as faculdades. O entendimento é a capacidade de unificação dos poderes da mente:

O entendimento faz convergir todas as forças e capacidades que se apresentam como espécies do pensamento livre *numa coisa só* [*in eins*], faz do espírito um *todo*, o domina em todas as suas partes e, por conseguinte, também à razão, ligando-se com ela, mas de tal forma que lhe põe limites e lhe indica o seu domínio.⁷¹

⁶⁹ *WL 1794*. *SW*, I, pp. 233-234; trad. cit., p. 124. Com objetivos um tanto quanto distintos, a aproximação entre Fichte e Schlegel pelo viés do entendimento é feita por J. Kömer em “Friedrich Schlegels philosophische Lehrjahre”. In: *Neue philosophische Schriften*. Frankfurt am Main, Schulte-Bulmke, 1935, pp. 82-85.

⁷⁰ *Kölner Vorlesungen*. *KA*, XII, p. 387: “[...] e assim a essência do entendimento consiste no vínculo do espírito e da palavra por meio do conceito; os conceitos são suas formas.”

⁷¹ *Kölner Vorlesungen*. *KA*, XII, p. 386. “Entendimento ao lado da razão, agentes da filosofia. Razão é imaginação tornada entendimento.” (*PhL*, V, 387, p. 353.)

Por ser o “supremo acabamento da faculdade do espírito e do pensamento”, o entendimento torna possível a formação de “uma consciência universal ou um universo consciente”⁷². Em suma: o entendimento não está somente no mundo ou somente na consciência, mas é a construção elíptica a partir desses dois focos. Daí ser mais justo designá-lo com o seu equivalente grego: ele só pode ser um “*vouç* no meio entre reflexão e universalidade”.⁷³ É por essa singular colocação entre a mente e o mundo, entre uma “psicologia real” e uma “ontologia ideal”⁷⁴, que o romântico recupera o *Verstand* e lhe reserva um lugar de destaque na filosofia, buscando através dele uma solução original ao problema da inteligibilidade. Mas porque, em virtude dessa própria capacidade criadora, não se prende a uma terminologia fixa, também não hesitará em chamar o entendimento — dependendo da qualidade que quer enfatizar — de “chiste” ou, mais tarde, de “alma”. Como quer que seja designado, o mais importante é ter sempre presente a relação da inteligibilidade com o gênio:

Esta é exatamente a grandeza do idealismo: por meio dele podemos levar todo aquele que tem sentido [*Sinn*] ao *entendimento*. Por meio do entendimento, o talento se torna *gênio*. —⁷⁵

⁷² *Transcendentalphilosophie*. KA, XII, p. 13, nota.

⁷³ *PhL*, V, 1178. KA, XVIII, p. 419; *Transcendentalphilosophie*. KA, XII, p. 13, nota.

⁷⁴ *PhL*, V, 799. KA, XVIII, p. 387.

⁷⁵ *PhL*, V, 928. KA, XVIII, p. 398.

VI — A ironia: dialética e diálogo

Fichte passa livros inteiros sempre dizendo às pessoas que, na verdade, não quer nem pode falar com elas. —

Friedrich Schlegel¹

Concordância de todas as faculdades da mente (Kant), duplicação da genialidade (Fichte), “simetria do gênio” (Schlegel): para poder ser *crítica*, para compreender e criticar a fala do outro, a filosofia tem primeiro de entender a si mesma e criticar o seu próprio discurso. Se a filosofia da vida também retorna ao problema da inteligibilidade, isso se deve à constatação nua e crua: a descoberta da dialética do eu por Fichte pode muito bem ser verdadeira, mas no limite, como afirma o próprio autor, ela é *ininteligível*. A doutrina-da-ciência postula uma *ação livre* que deve ser efetuada para ganhar acesso a ela, e toda uma disposição do espírito para não perder o fio do discurso (imaginação, que, como se viu, pode ser sinônimo de intuição intelectual). Para que seja capaz disso, o leitor — ou melhor, o *homem* que ele é — deve ser deixado “do lado de fora” da doutrina-da-ciência, pois o discurso não é dirigido a ele:

Talvez [o homem reto e imparcial] perceba que essa filosofia absolutamente não fala ou pensa sobre aquilo em que ele pensa ou fala, que ela não o contradiz porque absolutamente não fala com ele, nem dele, nem sobre ele; que todas as palavras, que ela acaso utilize em comum com ele, adquirem um sentido inteiramente outro, *totalmente ininteligível* para ele, tão logo entram no círculo mágico dessa ciência.²

A linguagem que se usa no interior da ciência para construir artificialmente a eguidade não deve ser contaminada por aquela que se emprega no nível da

¹ *PhL*, II, 200. *KA*, XVIII, p. 37.

² *Comunicado Claro como o Sal*. *SW*, II, p. 326; trad. cit., p. 200 (grifo nosso).

consciência comum, evitando-se com isso o risco de confusão entre especulação e produção real, ou a tentação de querer fazer com que o *fundamento* ganhe visibilidade no âmbito do *fundado*. Somente ao final da exposição do *todo* o leitor é convocado a dizer se a construção artificial coincide com aquilo que experimenta em si: apenas nesse momento a doutrina-da-ciência passa a ter uma existência *para ele* e, mesmo, *por meio dele*. A doutrina-da-ciência requer um duplo esforço por parte do leitor — abdicar de sua condição natural, elevando-se por liberdade à especulação filosófica, e dar a “contraprova” daquilo que lê mediante a experiência de si. Ao requerer do leitor o cumprimento de tais exigências, o *Wissenschaftslehrer* parece pressupor uma nova concepção do processo de comunicação, onde a ênfase é deslocada para a decodificação realizada pelo leitor. Esse processo será descrito por Schlegel segundo a diferença entre um escritor analítico e um escritor sintético:

O escritor analítico observa o leitor tal como é; de acordo com isso, faz seus cálculos e aciona suas máquinas para nele produzir o efeito adequado. O escritor sintético constrói e cria para si um leitor tal como deve ser; não o concebe parado e morto, mas vivo e reagindo. Faz com que lhe surja, passo a passo, diante dos olhos aquilo que inventou, ou o induz a que o invente por si mesmo. Não quer produzir nenhum efeito determinado sobre ele, mas com ele entra na sagrada relação da mais íntima sinfilosofia ou simpoesia.³

Como tantos outros (basta ver a passagem citada na epígrafe deste capítulo), esse texto chama a atenção pela pertinência do comentário que faz sobre a relação do escritor (ou aquele que fala) com seu correlato “ativo”, o leitor (ou aquele que ouve), relação pressuposta para a compreensão da doutrina-da-ciência, e que também será retomada na elaboração da sinfilosofia e simpoesia. O texto estabelece uma comparação entre o efeito mecânico que se visa produzir em alguém que lê passivamente e a igualdade de condição em que se encontram o autor sintético e seu leitor. Todo leitor, lembra Fichte, deve ser “reinventor” do sistema da ciência: quando se dialoga com alguém que é tal como um leitor *deve ser*, a transitividade

³ *Lyceum*, 112. *KA*, II, p. 161.

não ocorre apenas num sentido, isto é, não há um “efeito” determinado (no fragmento de Schlegel, tanto *Effekt* quanto *Wirkung*), sem a capacidade de um “contra-efeito” (no fragmento: *entgegenwirken*) por parte do leitor. Escritor e leitor devem estar, com isso, numa relação de determinação recíproca (*Wechselwirkung*), que, portanto, não é estabelecida e demonstrada somente *no interior* da exposição da doutrina-da-ciência, mas também postulada *em seu exterior*, isto é, na interlocução entre o autor e o leitor. Da mesma forma que Kant exclui a idéia de que é uma afecção externa que provoca o juízo de gosto, aqui também a reflexão não é simplesmente efeito causado pela obra, mas sua própria *efetivação* no indivíduo que dela toma consciência e a acolhe em si. Aquilo que se expõe não é compreendido como objeto de uma abstração lógica, mas saber *efetivo*; bem compreendida, é, aliás, a própria “saída de si”, a exteriorização da doutrina-da-ciência ou *realização do idealismo*.

Para Schlegel, no entanto, a duplicação da determinação recíproca não chega a ser perfeitamente simétrica. A dialética que se constrói *dentro* da exposição não é, como afirma o próprio Fichte, simplesmente contingente em relação à ciência de que ela é mera imagem, figuração (*Bild, Abbildung*)⁴, mas também é em muitos aspectos incompatível com a relação dialógica que se quer estabelecer com a exterioridade. Entre uma dimensão e outra, entre a alternância do eu consigo mesmo através do *não-eu* e o intercâmbio de autor e leitor através do texto, há uma incoerência que ameaça ruir toda possibilidade de sentido do discurso, se a compreensão não pudesse ser resgatada justamente *pelo lado de fora*, isto é, mediante a capacidade de “reinvenção” e significação que se postula e efetivamente se encontra no leitor. É aqui que se torna plenamente visível a necessidade de *Wechselerweis*: em si mesma, como se verá, a determinação recíproca exposta pela doutrina-da-ciência é inteiramente ininteligível, e só tem sentido se for traduzida nos termos de uma

⁴ *Comunicado Claro como o Sol*. SW, II, pp. 395-396; trad. cit., p. 239.

“prova recíproca”. A consequência disso não é desimportante: para Schlegel, não há *diafética* sem que haja *diálogo*.

Nisso não entra certamente nenhum despreço pelo método fichtiano, o único, como se viu, considerado válido pelos românticos. Ao contrário: a genialidade do autor está justamente em ter dado conta de revelar sua descoberta a despeito de toda a opacidade e da incomunicabilidade de certos conteúdos de sua filosofia. Exatamente por isso se pode afirmar que Fichte é um “mestre da forma”, e que sua “forma é infinitamente mais valiosa do que sua matéria”.⁵ Ou ainda: o espírito de sua filosofia ou “a filosofia da filosofia de Fichte” é “mais fichtiana, e portanto melhor, do que sua filosofia”.⁶

Mas a dificuldade de entender a doutrina-da-ciência aumenta em virtude de um outro fator. Como toda filosofia mística, que acredita na verdade intrínseca de suas proposições, a reflexão fichtiana também compartilha da crença segundo a qual, quando se parte do incondicionado e se pode derivar todo o saber de um único x princípio, “nada mais fácil do que *explicar tudo*”.⁷ Com a postulação da unidade e totalidade da ciência fundamental mediante a tese do eu absoluto, estariam “ao mesmo tempo dados a forma e o conteúdo da doutrina-da-ciência absoluta.”⁸ É claro que não se trata, com tal observação, de *condenar* essa ou qualquer outra forma de *Schwärmerei*, mas sim de perceber que uma tal certeza acerca da comunicabilidade de suas premissas é o que torna a exposição filosófica igualmente atraente e obscura. Os pressupostos e as verdades *indemonstráveis* de um sistema místico passam a exercer tal fascínio sobre os outros filósofos, que é como se não pudessem quebrar o encantamento, e a história da filosofia moderna poderia ser contada a partir das tentativas igualmente místicas de superar a obscuridade dos filósofos anteriores:

⁵ *Athendum*, 281. *KA*, II, p. 213. *PhL*, II, 226. *KA*, XVIII, p. 39.

⁶ *PhL*, II, 201. *KA*, XVIII, p. 37.

⁷ *PhL*, I, 2. *KA*, XVIII, p. 3.

⁸ *PhL*, I, 32. *KA*, XVIII, p. 7

Todo filósofo tem outros pontos que o instigam [*veranlassende Punkte*], que não raro o limitam realmente, em que se acomoda pp. — Assim [é] Descartes para Espinosa, Kant para Fichte pp. É em tais pontos que ficam então, no sistema, as passagens obscuras.⁹

De uma certa maneira é como se as dificuldades, os defeitos e o inacabamento de um autor sejam até mais instigantes para despertar a reflexão do que o acabamento sistemático, e neste sentido se pode dizer que Descartes e Kant seriam mais interessantes do que Espinosa e Fichte:

Uma vez entendido, um sistema rigorosa e conseqüentemente executado não é um incitamento tão forte para o pensar quanto uma filosofia que, com alguma originalidade e diversidade de idéias, é composta de elementos heterogêneos. Aqui sempre há mais defeitos e dificuldades, que ocupam o entendimento e continuam estimulando a reflexão; é por isso que também Descartes teve tanto discípulos diferentes, o que dificilmente teria ocorrido depois de Espinosa, se este tivesse estado à frente.¹⁰

Na história da filosofia moderna, o dualismo cartesiano, com todos os problemas que envolve, dá mais o que pensar que o monismo espinosano. Há na história da filosofia um “contágio espiritual”, que faz com que um autor não consiga se livrar do encantamento exercido pelo outro, isto é, dos enigmas que o intrigam, das questões que não soluciona e da terminologia que emprega. Uma filosofia suscita o nascimento de uma outra quando, como diz Kant, “lhe dá muito o que pensar”. É assim que se pode encontrar o fio que perpassa toda a história da filosofia:

⁹ *PhL*, II, 609, p. 80. Cf. também *Athendum*, 384. *KA*, II, pp. 236-237.

¹⁰ *Kölner Vorlesungen*. *KA*, XII, p. 266. “Por isso, também em parte alguma o estímulo à reflexão própria [*Selbstdenken*] é tão grande quanto em Kant, que, a um esforço sincero, sério e imutável pela verdade, vinculou uma enorme abundância de idéias e conhecimentos de todas as disciplinas do saber humano, uma grande originalidade, visões particulares da vida, muito chiste e outras capacidades não de todo absolutamente necessárias à filosofia; contudo, não excitou tanto o espírito da reflexão própria e despertou tantos seguidores importantes somente por essa riqueza de idéias, mas também, e talvez ainda mais, pela dificuldade de seu sistema.” (idem, p. 285.)

Muitas controvérsias intrincadas da filosofia moderna são como as sagas e os deuses da poesia antiga. Reaparecem em todo sistema, mas sempre transformados.¹¹

Essas controvérsias, avatares de uma obscuridade mítica primordial e ininteligíveis para quem “não estuda a filosofia historicamente e no todo”¹², só se explicam a partir de discussões datadas, que parecerão totalmente supérfluas ou até incompreensíveis para a posteridade. O problema da inteligibilidade só se resolve caso se consiga separar aquilo que realmente interessa em meio ao emaranhado escolástico:

Na maioria dos sistemas filosóficos é preciso distinguir, de sua matéria pura, o seu lado polêmico, voltado para erros *imediatamente anteriores*, que habitualmente deram ensejo a eles [aos sistemas filosóficos].¹³

Em Kant e Fichte, o idealismo transcendental também não está totalmente livre de rebarbas do passado¹⁴, de alguns encaixes imperfeitos que enrijecem a articulação de seus sistemas. Na famosa tábua de categorias do entendimento, por exemplo, em que se nota a herança aristotélica, Schlegel sente a ausência dos conceitos “aproximadamente”, “por assim dizer” e “talvez”.¹⁵ Mas os exemplos mais significativos são a coisa-em-si e, como consequência dela, o *Anstoß*. A coisa-em-si, erro de que se ressentem toda a *Crítica* e que Fichte procura a todo custo eliminar, acaba reaparecendo, transvestida numa figura inesperada, em plena doutrina-da-ciência:

¹¹ *Athenäum*, 384. *KA*, II, pp. 236-237.

¹² *Athenäum*, 384. *KA*, II, p. 236.

¹³ NOVALIS, *Kant- und Eschenmayer-Studien. Schriften*, II, número 49, p. 392.

¹⁴ *PhL*, II, 261. *KA*, XVIII, 44: “Kant se apropriou de todas as escórias de Leibniz, mas deixou o ouro de lado.”

¹⁵ *Lyceum*, 80. *KA*, II, p. 157.

Na filosofia de Fichte se insinua, porém, algo que não é eu, nem provém do eu e, no entanto, também não é não-eu. Antes *travo*, agora contingência originária, análogo da coisa-em-si. —¹⁶

Como tentativa de solução de um problema filosófico anterior, o travo é uma zona de obscuridade e indeterminação que surge *junto* com a doutrina-da-ciência, e permanece como uma mancha de sombra impenetrável à luz do entendimento. Ora, não seria justo esperar que uma nova reflexão viesse se instalar exatamente aí, como tentativa de solucionar essa obscuridade? Mas neste caso não haveria simplesmente um adiamento da solução? Schlegel só poderá pretender escapar desse “círculo mágico” da filosofia se puder compreender o problema em toda a sua dimensão (é um problema que percorre toda a história da filosofia) e lhe der uma solução que se situe fora do âmbito “intra-filosófico”, pois se trata do problema da inteligibilidade em geral. Antes de aceitar inconscientemente a tese mística da comunicabilidade de um sistema e simplesmente protelar a resolução do problema, é preciso perguntar se o próprio problema *faz sentido*. O novo sistema só deve começar quando tiver elaborado a história da gênese de seus conceitos. É por isso que, como solução radical para o problema da inteligibilidade, Schlegel será obrigado a fazer o que chama de “história da minha filosofia”.¹⁷

Essa história da filosofia *de* Schlegel (genitivo subjetivo e objetivo) poderia começar com um comentário pessoal a respeito do travo fichtiano: “Em seu travo [de Fichte], sempre me travei [*an seinem Anstoß bin ich immer angestoßen*]”.¹⁸ A *boutade* não é só uma estocada, por ser também emblemática: não condena apenas a utilização indevida da palavra, mas também indica o verdadeiro contexto (o travo que a *leitura* de Fichte provoca em Schlegel) no qual deve ser situada. É preciso entender então como esses dois momentos se combinam na análise que Schlegel faz das implicações do *Anstoß* para a exposição da doutrina-da-ciência.

¹⁶ *PhL*, II, 83. *KA*, XVIII, p. 25.

¹⁷ *PhL*, II, 156. *KA*, XVIII, p. 34.

¹⁸ *PhL*, II, 140. *KA*, XVIII, p. 32.

Na doutrina-da-ciência, o entrave ou impedimento à ação do eu nada mais significa que o ponto de partida para a atividade reflexionante: é assim que Fichte encontra uma maneira de diluir a presença da coisa-em-si, que tanto incomodava o idealismo transcendental de Kant. Mas se a reflexão e a autoconsciência dependem do “choque” para se tornar efetivas¹⁹, então a porção quase insignificante de não-eu (o “mais sutil atomozinho”²⁰, diz Schlegel) que é o *Anstoß* recebe, por mínima que seja, uma certa espessura ontológica devido à conotação físico-mecânica de termos que lhe são afins no texto, o que ocorre, por exemplo, quando Fichte diz a respeito dele:

[...] por aquele oposto o eu é meramente posto em movimento para agir, e, sem um tal primeiro motor [*erstes bewegendes*] fora dele, ele nunca teria agido e, já que sua existência consiste meramente no agir, sequer teria existido. A esse motor, porém, nada mais cabe, também, senão ser um motor, uma força [*Kraft*] oposta, que como tal é apenas sentida.²¹

Por essa passagem se deixa ver como na exposição filosófica aquele “algo qualquer fora dele [do eu], do qual não se pode dizer mais nada, a não ser que tem de ser totalmente oposto ao eu”²² é contaminado por uma terminologia técnica (“motor”, “força”) pela qual se acaba dizendo mais do que se poderia afirmar a respeito dele. A doutrina-da-ciência se vê desse modo embaraçada em questões que não são genuinamente as suas, e das quais o romantismo se esforça de todas as maneiras para se libertar. O perigo de se ver irremediavelmente enredado por problemas especificamente filosóficos é tanto maior quanto o autor que se lê é Fichte. Eis o que diz Novalis em carta endereçada a Schlegel:

¹⁹ WL 1794. SW, I, p. 279; trad. cit., p. 150.

²⁰ *Kölner Vorlesungen*. KA, XII, p. 150.

²¹ WL 1794. SW, I, p. 279; trad. cit., p. 150.

²² WL 1794. SW, I, p. 279; trad. cit., p. 150.

Fichte é o mais perigoso dentre todos os pensadores que conheço. Ele aprisiona a pessoa magicamente em seu círculo.²³

Fichte, diz a carta, é incapaz de “sair da doutrina-da-ciência”, e Novalis elege o amigo para proteger os que pensam por si mesmos da “magia de Fichte”, porque Schlegel dá “muitos sinais, muitas indicações” que ajudam a evitar os mal-entendidos e se encontrar naquele “terrível labirinto de abstrações”.²⁴ Dentre todas essas abstrações, a do travo é, sem dúvida, a que pede uma solução mais radical (“Fichtismo sem *Anstoß* — sem não-eu”, reclama Novalis²⁵), pois conflita com as descobertas mais importantes do sistema e, erroneamente entendido, comprometerá toda a concepção de liberdade que sustenta o edifício da doutrina-da-ciência. É por isso que Schlegel se apressa em situá-lo no seu verdadeiro campo semântico:

Notas são epigramas filológicos; traduções, mimos filológicos; alguns comentários, onde o texto é apenas travo ou não-eu, idílios filológicos.²⁶

Assim como o não-eu, o travo não passa de uma palavra filosoficamente vazia²⁷, se não se situa no seu verdadeiro contexto, o “filológico”, isto é, se não significa *a mera ocasião para a interpretação*, como acontece aqui, onde é a *Veranlassung* para um “idílio” entre o escritor e aquele que escreve o comentário.²⁸ O travo não é um choque físico, mas a incidência de dois seres inteligíveis num mesmo ponto. Esse encontro de duas atividades reflexionantes propiciado ou sugerido por um texto em si contingente é a única maneira pertinente de responder à questão da possibilidade

²³ Carta de 14 de junho de 1797. *KA*, XIII, número 205, p. 372. A expressão “círculo mágico” será usada mais tarde por Fichte para falar da doutrina-da-ciência. Cf. acima o texto citado na nota 2 deste capítulo.

²⁴ *Idem, ibidem*.

²⁵ *Das Allgemeine Brouillon*. In: *Schriften*, III, n. 639, p. 385.

²⁶ *Lyceum*, 75. *KA*, II, p. 156.

²⁷ *PhL*, IV, 1253. *KA*, XVIII, p. 299.

²⁸ Na versão não publicada, onde no fragmento do *Lyceum* se diz “travo ou não-eu”, Schlegel escreveu “*Veranlassung*” (*FPL*, I, 217. *KA*, XVI, p. 54). O leitor tem de possuir “a arte de se pôr ou escolher um travo clássico [*einen klassischen Anstoß*]”, pois “só se pode filosofar a partir de uma ocasião [*aus Gelegenheit*]”. *PhL*, IV, 1165. *KA*, XVIII, p. 292.

do “galvanismo recíproco do autor e do leitor”²⁹, sem prejuízo de suas respectivas autonomias. Corretamente intuída, porém falsamente solucionada, é essa mesma questão que leva o idealismo místico de Berkeley e Leibniz à eliminação de todo resquício de matéria determinando passividade na substância. Entrecruzamento de “mônadas”, o mundo físico na verdade não passa de uma enigmática produção em conjunto, uma obra coletiva, uma “sombra da determinação recíproca dos espíritos”.³⁰ Schlegel reconhece que não há nada de mais fichtiano do que essa síntese de natureza e mundo dos espíritos, e só se espanta de que Fichte não a tenha claramente desenvolvido desde o início, ao invés de se preocupar com questões técnicas. É assim que, na primeira exposição, poderia ter dedicado mais atenção à elucidação dos conceitos práticos, sem se concentrar quase que exclusivamente à dedução dos conceitos teóricos:

A doutrina-da-ciência é demasiado *estreita*; nela se deduzem somente os princípios de Fichte, isto é, os lógicos e nem sequer todos; e os práticos e morais ou éticos? — *Sociedade, formação [Bildung], chiste, arte etc.* teriam também igualmente direito de ser deduzidos aqui.³¹

Por causa do rigor filosófico de seu ponto de vista, a doutrina-da-ciência acaba se impondo uma leitura um tanto estreita dos fatos que quer descrever. Ora, mesmo que se admita que não há nenhuma conotação mecanicista na hipótese do travo, mínimo de não-eu que serve somente para desencadear a atividade da reflexão, essa solução pode ter uma conseqüência igualmente desoladora: a neutralização ontológica que exerce provoca um *esvaziamento* quase completo do sentido do mundo — que só pode ser descrito segundo categorias filosóficas (força, motor, causa, efeito, substância). Por um cuidado excessivo em relação à *Schwärmerei*, se empobrece a riqueza expressiva do universo e se proíbe qualquer atribuição de *vida* àquilo que dá ensejo à reflexão, pois é algo do qual nada se pode dizer: como a coisa-em-si

²⁹ *PhL*, IV, 318. *KA*, XVIII, p. 221. “Galvanismo recíproco do autor e do leitor” é como, neste fragmento, Schlegel define a forma “ensaio”.

³⁰ *PhL*, V, 907. *KA*, XVIII, p. 396.

³¹ *PhL*, II, 143. *KA*, XVIII, p. 32.

kantiana, é uma mera ausência de sentido, uma *aparência vazia*, que isola aquele que a contempla, mas não “uma *aparência significativa, provida de sentido* [*einen bedeutenden sinnhabenden Schein*] — “imagem ou palavra que vincula um espírito ao outro ou os põe em companhia”.³²

Mas se o espírito do idealismo transcendental só pode ser encontrado mediante essa sociabilidade, então o trave não pode ser explicado como um mero “não-eu” físico-mecânico, desprovido de qualquer significado, pois tem de indicar a presença misteriosa de um “tu”.³³ Deste, certamente, não se pode apresentar nenhuma demonstração, a não ser justamente a daquela “prova recíproca”, isto é, pela postulação de um sentido possível e pela tarefa de decifração do sentido que o *tu* representa para o *eu*. A garantia dessa prova seria a pressuposição *heurística* do mais completo idealismo: tudo o que existe fora de nós não é não-eu, mas a própria egoidade (*Ichheit*), o proto-eu (*Ur-Ich*), de que o eu finito é uma parte (*Stück*).³⁴ Com esse pressuposto, o mundo deixa de ser uma paisagem erma, mero campo de forças mecânicas estéreis atuando sem nenhuma finalidade, para se tornar um texto que não pode ser mais “soletrado” a partir de alguns poucos conceitos, mas requer uma leitura mais densa, inteiramente simbólica, como afirma o trecho a seguir, que, devido a sua importância, merece ser citado por extenso:

A limitação não é apenas um pálido reflexo do eu, mas um eu real; não um não-eu, mas um contra-eu [*Gegen-Ich*, neologismo a partir de *Gegenstand*, “ob-jeto”], um tu. — Tudo é somente uma parte da egoidade infinita. Tudo aquilo que percebemos fora de nós é um contra-eu vivo, um tu, mas um tu que seria inteiramente igual a nós, como na vida o tu se põe diante de nós de um modo inteiramente semelhante. Toda força, tão logo entre em relação conosco, isto é, tão logo a pensemos, percebamos, a procuremos investigar e inquirir, se torna um tu: este é o real na intuição. A matéria nada é na intuição. Aquilo unicamente que lhe dá realidade é a essência, a significação [*Bedeutung*], o sentido [*Sinn*] dela, é a linguagem [*Sprache*] que nos interpela [*anspricht*] obscuramente ali onde o tu se nos

³² *Kölner Vorlesungen. KA, XII, p. 150, p. 148. Cf. pp. 375-376.*

³³ *Kölner Vorlesungen. KA, XII, p. 338.*

³⁴ *Kölner Vorlesungen. KA, XII, p. 338.*

quer fazer inteligível. A essência interna e a natureza das plantas e animais são como que as palavras e a língua com que o eu distante, mudo, fala conosco. Desta maneira, pela significação, aquilo que de resto é matéria insignificante se torna palavra e imagem de um espírito profundamente oculto, mas aparentado conosco.³⁵

Tudo aquilo que a filosofia costuma chamar de *impressão* do objeto na sensibilidade deve ser entendido como *expressão*, “palavras em parte inteligíveis, em parte ininteligíveis, de *espíritos* aparentados, mas cativos, que não podem se fazer entender, que nos parecem ora se queixar, ora exprimir sua natureza íntima, ora convidar à alegria ou à tristeza etc.”³⁶ No entanto, pode-se supor que esses “*fragmentos de um grande poeta que se eclipsou*” constituem ainda agora, como dirá a *Filosofia da Vida*, “um texto de Deus totalmente puro e incorrompido no livro da natureza, tal como originalmente surgiu das mãos do Criador”.³⁷ Se toda a natureza é obra de um grande poeta, então só uma compreensão filosófica parcial do universo pode pretender instituir uma *estética*, disciplina que se incumbe de destacar e recortar certas manifestações do conjunto da criação, como se fosse possível distinguir as qualidades estéticas e o significado dos objetos: “A essência da beleza”, adverte Schlegel, “concorda rigorosamente com a *significação*. É bastante incorreto querer limitar o belo somente a algumas coisas, e não o estender a todas”.³⁸ Tudo pode ter o predicado da beleza, e a própria invenção da *estética* é apenas a resposta igualmente equivocada a uma ciência que não sabe ver e reconhecer a “*significação espiritual dos objetos*”.³⁹ A natureza parece agora falar numa linguagem distante, enigmática, porque não pode ser decodificada pelos conceitos instrumentais da ciência da natureza. Esta, ao contrário, é que precisa sofrer uma mudança radical em sua concepção, o que não quer dizer que o “cientista natural” deva desaparecer, mas sim que deve se transfigurar num “crítico”, para quem “a natureza se torna um

³⁵ *Kölner Vorlesungen*. KA, XII, pp. 338-339.

³⁶ *Kölner Vorlesungen*. KA, XII, p. 149.

³⁷ *Philosophie des Lebens*. KA, X, p. 112.

³⁸ *Kölner Vorlesungen*. KA, XII, p. 357. *FPL*, V, 1053, p. 172: “O esteta puro diz: eu *amo* o poema; o filósofo puro: eu o entendo.”

³⁹ *Kölner Vorlesungen*. KA, XII, p. 357.

texto”, que “ele interpreta [...] com o [mesmo] sentido que o crítico [interpreta] o autor”.⁴⁰ O filósofo da natureza que “quiser penetrar no íntimo da física”, deverá iniciar-se “nos mistérios da poesia”.⁴¹

Todo o contra-senso dos naturalistas provém do fato de tentarem pensar uma “física sem religião”⁴² — isto é, sem uma *ligação (religio)* com o mundo supra-sensível. O surgimento da *Naturphilosophie* de Baader e Schelling constitui, no entanto, um forte indicio de que a física nada pode conseguir sem religião, isto é, sem se vincular a uma nova mitologia. É certo que não se pode esperar encontrar na física tudo aquilo de que o idealismo necessita para sair de si e se realizar exteriormente.⁴³ Mas, como produto da mitologia, a nova física indica a direção a ser tomada para sair do encasulamento em que se recolhe a abstração filosófica. A filosofia da natureza vai no sentido oposto ao de uma filosofia que se quer inteiramente *lógica*. Poesia e filosofia da natureza devolvem o colorido ao mundo, que perde seu vicejamento e cintilação quando tem de ser enquadrado no rigor conceitual e na inexorável coerência da lógica. Separada da natureza, esta é o esvaziamento do sentido do mundo, o “princípio anti-religioso”⁴⁴ por excelência, e neste sentido não seria exagerado dizer: “Foi a serpente que fez o primeiro silogismo.”⁴⁵

Enquanto ciência puramente racional, a lógica não representaria em si mesma problema algum⁴⁶, se a filosofia moderna não pretendesse estabelecê-la como órgão da descoberta da verdade, como método para avançar em todas as ciências. Em virtude de seu isolamento, a razão superestima suas capacidades, o que torna

⁴⁰ *PhL*, III, 498. *KA*, XVIII, p. 165.

⁴¹ *Ideen* 99. *KA*, II, p. 266. Cf. *PhL*, III, 493. *KA*, XVIII, p. 164, e *PhL*, III, 506. *KA*, XVIII, p. 166.

⁴² *PhL*, III, 563. *KA*, XVIII, p. 172.

⁴³ “Não parece ainda ser tempo de um física da filosofia [...]” *Athenäum*, 412. *KA*, II, p. 243. Cf. *Athenäum*, 304 (sobre Schelling). *KA*, II, pp. 216-217.

⁴⁴ *PhL*, III, 563. *KA*, XVIII, p. 172.

⁴⁵ *PhL*, Apêndice X, 40. *KA*, XIX, p. 300.

⁴⁶ *PhL*, IV, 586. *KA*, XVIII, p. 369.

premente a necessidade de promover uma “reforma da razão”⁴⁷: “Crítica é a filosofia que parte da reforma [*Reformation*] — esta é a filosofia propriamente dita. Toda filosofia antiga é lógica, e também a de Espinosa visa um ideal de sabedoria e é lógica.”⁴⁸ Toda a luta que Schlegel desenvolverá ao longo dos anos contra a lógica pura pode ser reconhecida já na declaração de princípio: é preciso “decretar o fim de toda a filosofia no sentido empregado até agora”⁴⁹ e instituir uma outra forma de filosofar que, por ser a verdadeira, também será a última.⁵⁰ Aqui se mostra em toda a clareza a ambivalência de sua análise da doutrina-da-ciência. Embora tenha descoberto o verdadeiro método da filosofia, é bem possível que Fichte seja “o último filósofo”⁵¹ no sentido tradicional da palavra, e improvável que já o seja no novo sentido por ele mesmo indicado, pois nessa nova acepção a filosofia não pode “existir separadamente [*abgesondert*]”⁵² sem aquilo que lhe é “diametralmente oposto”, sem o seu pólo positivo, que “já não pode ser filosofia”.⁵³ Fichte é o inventor de uma maneira totalmente nova de filosofar, porque descobriu que a única lógica a ter validade é a *dialética*, mas não pôde perceber que a determinação recíproca do eu consigo mesmo só existe *efetivamente*, isto é, como “prova recíproca”, como *diálética socrática*: “Toda lógica deve ser dialética, e toda dialética deve ser socrática.”⁵⁴ A razão não é uma esfera autônoma, que pode ser recortada e apresentada isoladamente, mas ao contrário *só pode ser exposta em forma de diálogo*.⁵⁵ Sem que Fichte tenha se proposto a isso, sua descoberta da dialética moderna é, ao mesmo tempo, a *reinvenção* da dialética antiga, pois, como se verá em breve, de certo modo nada mais fez que transformar em método — ele,

⁴⁷ PhL, V, 713. KA, XVIII, p. 380.

⁴⁸ PhL, IV, 1193. KA, XVIII, p. 295.

⁴⁹ PhL, IV, 967. KA, XVIII, p. 275.

⁵⁰ PhL, V, 1183. KA, XVIII, p. 419.

⁵¹ PhL, II, 219. KA, XVIII, p. 38.

⁵² PhL, V, 965. KA, XVIII, p. 275.

⁵³ PhL, V, 1183. KA, XVIII, p. 419.

⁵⁴ PhL, V, 537. KA, XVIII, p. 366.

⁵⁵ PhL, IV, 1314. KA, XVIII, p. 302.

por assim dizer, “transcendentalizou” — uma forma que tem nos diálogos socráticos o seu modelo clássico.⁵⁶

Mas, sem diálogo, sem um uso que não seja puramente lógico, a dialética não tem nenhum valor. Os *Anos de Aprendizado Filosófico* pontuam com bastante precisão os passos principais da crítica de Schlegel à dialética, crítica que terá como ponto culminante os cursos da *Spätphilosophie*. Nesses últimos cursos, que ministrou em Viena (1827) e Dresden (1828-29), a distância que toma em relação à lógica dialética é total, e a utilização de alguns conhecimentos derivados da razão científica se faz de maneira apenas rapsódica, pois muito pouco se pode aproveitar de uma razão que se vê em conflito consigo mesma, num “labirinto de opiniões e conceitos conflitantes”. Aliás, é bem mais recomendável proceder na direção contrária: o “princípio da razão dialética que molesta e destrói a vida é exatamente aquilo que antes de mais nada tem de ser evitado e vencido”.⁵⁷ Seguir a natureza dialética do espírito, como quer “um dos novos filósofos alemães”, Hegel⁵⁸, significa entronizar um princípio negativo, a superação abstrata de uma oposição engendrada exclusivamente pelo pensamento, e ao mesmo tempo destruir a positividade, a harmonia real de todas as disposições da alma.

Mas não se deve imaginar que esse ataque à dialética dos cursos de Viena e Dresden seja apenas um revide às estocadas hegelianas. Sem dúvida, nessas aulas Schlegel usa contra ele uma caracterização tão forte quanto àquela que Hegel emprega para falar do traço principal da ironia romântica — “figura” que não apenas torna fútil “todo conteúdo ético dos direitos, dos deveres, das leis”, não é apenas o *mal* (*das Böse*), “o mal em si mesmo totalmente universal [*das in sich ganz allgemeine Böse*]”, mas também o saber desse mal.⁵⁹ Longe de ser uma rixa pessoal, a reserva

⁵⁶ *PhL*, V, 403. *KA*, XVIII, p. 354.

⁵⁷ *Philosophie des Lebens*. *KA*, X, p. 165.

⁵⁸ *Philosophie des Lebens*. *KA*, X, p. 93.

⁵⁹ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Sämtliche Werke*, vol. 7, p. 219. No mesmo ano (1827), Schlegel descreve a filosofia de Hegel assim: para ele, o “espírito da negação”

com que Schlegel vê a dialética data de bem antes (é anterior à publicação dos primeiros textos de Hegel) e se deve à percepção de que, como pura lógica, é desprovida de fundamento⁶⁰, uma negatividade absoluta, em suma, *das böse Princip*.⁶¹ Mas essa diferença em relação ao panlogismo hegeliano é fundamental para dimensionar a posição do romantismo na história do idealismo alemão.

A disciplina que Kant e Fichte impõem à razão, para que não incorra nas ilusões dogmáticas, tem origem na suspeita de que a lógica não pode ser entronizada como órgão da filosofia, como meio auxiliar de conhecimento dos objetos da metafísica. A desconfiança de Schlegel em relação ao poder especulativo da dialética nasce de uma preocupação similar. É por isso que dirá que o “principal mérito” de Kant e Fichte foi o de jamais terem extrapolado os limites do conhecimento, entrando na órbita que seria a da religião:

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 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 ser o de que levam a filosofia como que ao limiar da religião e então a interrompem.⁶²

Em sua apresentação à tradução dos fragmentos de Novalis, Rubens Rodrigues Torres Filho aponta esse texto-chave como exemplo das “observações perfeitamente pertinentes” do romantismo acerca dos principais representantes do idealismo

hegeliano — “princípio hostil, esse espírito absoluto, isto é, mau, da negação e da contradição” — é apresentado e idolatrado no lugar do “Deus vivo”. *Philosophie des Lebens*. KA, X, p. 16. Cf. pp. 93 e 115.

⁶⁰ *PhL*, V, 581. KA, XVIII, p. 369.

⁶¹ *PhL*, VII, 75. KA, XVIII, p. 478. Cf. *PhL*, VI, 329. KA, XVIII, p. 465.

⁶² Carta a Novalis, 2 de dezembro de 1798. KA, XXIV, p. 205. A continuação do trecho é importante para reforçar a idéia de que também a poesia, isoladamente, não chega até a religião, pois “de outro lado, também a *formação* de Goethe passeia tranquilamente pelo propileu do templo”, mas não *entra* nele.

alemão.⁶³ E de fato ele é importante como indicação de uma outra leitura da “evolução” do idealismo, pensado agora não mais como desenvolvimento especulativo que vai de Kant a Hegel, mas, ao contrário, como indagação e problematização progressiva do poder da especulação. Essa radicalização dos princípios *críticos* acaba culminando na *crise da filosofia*.⁶⁴ Portanto, muito antes da publicação dos textos de juventude de Hegel, já é evidente nos *Lehrjahre* a idéia de que a lógica é um produto da filosofia racional e tem somente aí o seu âmbito de validade, idéia que será amplamente discutida tanto em sua filosofia tardia, quanto na de Schelling.

Schelling fará anos mais tarde um apanhado extremamente claro de todo esse desenvolvimento. Escrevendo um comentário retrospectivo sobre a sua própria filosofia da natureza, lembra o momento em que a filosofia teve de “se confessar [*sich bekennen*] como filosofia meramente *negativa*, mas justamente com isso deixar livre fora de si o espaço para a filosofia que se refere à *existência*, isto é, para a filosofia positiva, não se fazer passar pela filosofia absoluta, pela filosofia que não deixa nada fora de si.” Na seqüência do texto, reconhece que foi preciso “um longo espaço de tempo até que a filosofia se pusesse às claras sobre isso, pois todos os

⁶³ “Novalis: o romantismo estudioso”. In: *Pólen. Fragmentos - Diálogos - Monólogo*. São Paulo, Iluminuras, 1988, p. 12.

⁶⁴ Uma boa apresentação do papel dos românticos na “crise do idealismo” é a de Hinrich Knittermeyer em *Schelling und die romantische Schule* (Munique, Ernst Reinhardt, 1929). Também a monografia de Claudio Ciancio é, como indica o título (*Friedrich Schlegel — Crisi della filosofia e rivelazione*. Milão, Mursia, 1984.) uma discussão minuciosa dos momentos dessa crise na obra filosófica de Schlegel. Num comentário que procura discutir a produção da síntese no jovem Schelling, Rubens Rodrigues Torres Filho aponta que o pós-kantismo (onde, como se quer mostrar, Schlegel deve ser incluído) prima pelo esforço de preservar a positividade da existência fora do âmbito da *theoria*, e que, neste sentido, “aquilo que estamos habituados a chamar de dialética origina-se de uma operação praticada por Hegel, consistindo em abolir esse positivo (o absoluto de Fichte e de Schelling) e transferir toda a positividade ao negativo.” (“Produção extrateórica da síntese”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 32, março de 1992, p. 182.)

Para uma interpretação mais *positiva* do papel da filosofia negativa na *Spätphilosophie* de Schelling — filosofia racional que é o “acabamento” do idealismo alemão —, consultar o livro de Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen, Günther Neske, 1975.

progressos na filosofia só acontecem lentamente.”⁶⁵ Mas diz Schelling: o que “prolongou consideravelmente aquele espaço de tempo” de que a filosofia necessitava para se pôr “às claras” sobre a negatividade da filosofia puramente racional foi “um episódio que se contrapôs a esse último movimento”, isto é, a filosofia de Hegel.⁶⁶

Uma outra passagem de um texto anterior de Schelling pode ser utilizada aqui para comentar com tal precisão a relação entre dialética e diálogo elaborada por Schlegel, que parece ter sido escrita “sob medida” ou talvez como uma “reminiscência” das conversas românticas (embora seja muito mais plausível pensar que tanto Schlegel quanto Schelling tenham se inspirado na dialética fichtiana). O trecho explica como a dialética *reproduz* a duplicação ou cisão que ocorre no “interior de nós mesmos”:

Essa cisão [em dois princípios, um superior e outro inferior], essa duplicação de nós mesmos, esse comércio secreto de dois seres, um que pergunta e outro que responde, um que sabe, ou melhor, que é a própria ciência, e outro que não sabe, que luta por clareza, essa arte da conversação interior é o mistério propriamente dito do filósofo, arte interior da qual a arte exterior, que daí se chama dialética, é apenas a refiguração [ou cópia: *Nachbild*] e, onde se torna mera forma, é aparência vazia e sombra.⁶⁷

⁶⁵ SCHELLING, F. W. J. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. In: *Werke*, vol. V, p. 195. Tradução brasileira: *História da Filosofia Moderna: Hegel*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Obras Escolhidas*. São Paulo, Abril, 1980, p. 158.

⁶⁶ *Idem, ibidem*. Quando Schlegel lê o escrito de Hegel sobre a *Diferença do Sistema de Fichte e de Schelling*, comenta com Schleiermacher que não apenas “uma boa questão” é ali desenvolvida de maneira ruim, mas se quer colocar “algo ainda pior” no lugar daquilo que ainda seria razoável no sistema de Fichte. (Carta de 26 de outubro de 1801. Apud BEHLER, E. “Hegel und Friedrich Schlegel”. In: *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*. Paderborn, Schöningh, 1988, p. 39.) Pelo que se sabe de sua interpretação posterior da filosofia hegeliana, e também porque Schlegel não perdeu tão cedo as esperanças de que Fichte “saísse” da filosofia racional e ganhasse a positividade da “vida”, pode-se supor que o que essa passagem da carta a Schleiermacher chama de “algo ainda pior” seria a tentativa hegeliana de permanecer na pura lógica e de insistir sobre as virtudes especulativas da dialética.

⁶⁷ SCHELLING, F. W. J. *Die Weltalter. Fragmente*. Edição póstuma de M. Schröter, p. 5.

É nessa discussão da passagem do diálogo à dialética que se inscrevem, com uma reserva cada vez maior, as considerações de Schlegel desde o início de seus anos de aprendizado filosófico. Sem poesia e sem crítica, não há “dialética absoluta”, a razão é mera “imaginação negativa” e a filosofia, “teosofia negativa”.⁶⁸ Para encontrar a positividade, a lógica tem de se abrir de tal forma que possa entabular um diálogo com a positividade da poesia ou da história:

A lógica e a história são ciências derivadas de um tronco. Entre elas ocorre, portanto, *confirmação — prova recíproca*. Podem pedir teoremas de empréstimo uma à outra.⁶⁹

A lógica tem de encontrar uma forma poética ou histórica para, na dimensão positiva, poder ser totalmente “engolida” (*verschlucken*) pela crítica.⁷⁰ Esta, como se pode ver, passa por uma mudança radical de seu conceito: se, por um lado, também se distingue da lógica formal, como em Kant e Fichte, por outro lado, a crítica, diferentemente do que ocorre nestes, tem de estar fora da *imanência* da razão, tem de se fazer transcendente, pois

[...] não se pode determinar *limites*, se não se está do lado de cá e do lado de lá [*wenn man nicht diesseits und jenseits ist*]. Portanto, é impossível determinar os limites do conhecimento se não podemos de alguma maneira (embora não conhecendo) alcançar o outro lado [*jenseits*] dele.⁷¹

A filosofia não desaparece para dar lugar à crítica, mas só vive propriamente enquanto crítica, pois apenas por meio dela pode chegar ao seu destino, que é se realizar ou sair de si como *lógica* ou *dialética material*.⁷² Na *lógica real*⁷³, a filosofia poderá enfim se transformar naquilo que Leibniz e os leibnizianos queriam,

⁶⁸ *PhL*, V, 406; *PhL*, VI, 106; *PhL*, V, 468. *KA*, XVIII, pp. 355, 436 e 359.

⁶⁹ *PhL*, Apêndice I, 2. *KA*, XVIII, p. 505.

⁷⁰ *PhL*, IV, 1196. *KA*, XVIII, p. 295.

⁷¹ *PhL*, Apêndice II, 23. *KA*, XVIII, p. 521.

⁷² *Athendium*, 28. *KA*, II, p. 170. *PhL*, II, 156; *PhL*, II, 172; *PhL*, II, 737; *PhL*, III, 184; *PhL*, VI, 179. *KA*, XVIII, pp. 34, 35, 91, 137, e 446.

⁷³ *PhL*, II, 532. *KA*, XVIII, p. 73.

numa “arte de inventar” (*Erfindungskunst*)⁷⁴, numa “magia lógica”⁷⁵, onde o homem, mediante sua razão afinal reabilitada, pode se transformar num “mago” (*Zauberer*).⁷⁶

O idealismo transcendental age, por isso, com todo o acerto quando não mede esforços para mostrar que a lógica *formal* não é o órgão próprio da filosofia. Mas a lógica *transcendental* que ele busca nada acrescenta se não for uma dialética *material*. O acréscimo (que a transcendentalidade tenha, por assim dizer, de se *materializar*) é decisivo: as condições de possibilidade das sínteses não são dadas mais simplesmente pelas funções lógicas do juízo ou do silogismo convertidas em princípios transcendentais, uma vez que a *mediação* também tem de ser *efetiva*, isto é, *personificada*.

À primeira vista, o novo sentido da *Vermittlung* pode parecer obscuro: a “conexão lógica entre pensamentos profundos tem de ser como que invisível”⁷⁷, é um prodígio realizado pelo chiste (*Witz*).⁷⁸ Como nos achados repentinos, chistosos, a conexão entre as idéias ocorre por um nexó inexplicável que unifica partes desagregadas num conjunto inesperado. Aqui não importa se esse indivíduo orgânico é um ser singular ou um conjunto de seres singulares: a ligação verdadeiramente sintética entre as idéias deve ser “como o surpreendente reencontro de dois pensamentos amigos após uma longa separação”.⁷⁹ O simile contido nessas palavras não deixa de ser revelador: há entre pensamentos uma cordialidade semelhante à que se encontra nos vínculos de amizade e, sendo assim, já não fará sentido falar de diferença entre uma conexão de idéias que se situe *no interior* da mente e outra que ocorra pela comunicação com uma pessoa *fora dela*, pois ambas só serão possíveis mediante

⁷⁴ *PhL*, II, 531. *KA*, XVIII, p. 73. Cf. *PhL*, IV, 1000. *KA*, XVIII, p. 278.

⁷⁵ *PhL*, IV, 1175 e 1177. *KA*, XVIII, p. 293.

⁷⁶ *PhL*, V, 825. *KA*, XVIII, p. 389.

⁷⁷ *PhL*, V, 262. *KA*, XVIII, p. 343.

⁷⁸ *PhL*, II, 402. *KA*, XVIII, p. 60.

⁷⁹ *Athendum*, 37. *KA*, II, p. 171.

uma mesma condição, a da *relação dialógica*. Uma vez que se esteja no ponto de encontro entre dois mundos, interno e externo, ideal e real, não há nenhuma diferença entre sifilosofar consigo mesmo e sifilosofar com os outros.

Todo o avanço obtido pelo idealismo na investigação das condições transcendentais do conhecimento parece, assim, poder ser formulada nos seguintes termos: não há lógica que não seja dialética, mas toda dialética só é válida como dialética viva, como conversa do eu consigo mesmo. Talvez um dos textos mais característicos dessa transformação da dialética em diálogo seja, não por acaso, uma passagem da *Conversa sobre a Poesia*, onde os amigos discutem a divisão dos gêneros poéticos. Depois que Andrea — personagem em que se acredita identificar o irmão de Friedrich, August Wilhelm — lê sua apresentação sobre as “épocas da poesia”, a discussão que se segue toma um contorno bem definido, com duas posições contraditórias estabelecendo uma disjunção: Marcus (que talvez represente o poeta Tieck), secundado por Lotário e Ludovico, lamenta que o relato de Andrea não tenha se detido mais na *divisão* dos gêneros, procedimento, ao contrário, defendido por Amália, que afirma sempre sentir “arrepios” quando abre um livro “em que a fantasia e suas obras são classificadas em rótulos”. Na opinião de Amália (cujos traços podem ser o de Caroline Schlegel, à época casada com August Wilhelm), ao invés de se cindir e, com isso, perder a sua força, o espírito livre deveria “abraçar diretamente o ideal e se entregar à harmonia que tem de encontrar em seu interior, tão logo a queira procurar ali”, e se espanta de que Marcus sempre tenha de “separar e dividir [*sondern und teilen*] onde, no entanto, somente o todo pode atuar e satisfazer com força indivisa”. “Por que não”, pergunta ela, “toda a poesia una e indivisível [*die ganze eine und unteilbare Poesie*]?”⁸⁰

⁸⁰ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, pp. 305 e 310. Tradução de Victor-Pierre Stimimann. São Paulo, Iluminuras, 1994, pp. 47 e 49.

A defesa que Amália faz da indivisibilidade da poesia — já que a criação envolve o *gênio todo* — se opõe ao ponto de vista defendido por Marcus, para quem uma classificação correta dos gêneros seria também “uma história e uma teoria da arte poética”.⁸¹ Seguindo na mesma linha, mas insistindo sobre aquilo que se poderia chamar de as condições transcendentais da criação poética, Ludovico (que talvez represente Schelling) afirma que uma teoria dos gêneros poéticos “nos exporia como e de que maneira a fantasia de um poeta [...] tem necessariamente de se limitar e dividir [*beschränken und teilen*] em virtude de sua própria atividade e por meio dela”.⁸² A própria indole da fantasia poética teria de ser o fundamento da distinção entre as espécies de poesia: se o poeta não abre mão da esperança de ter, de uma só vez, toda a poesia, e se não se divide em partes (*sich teilen*), não há poema determinado, nem divisão-classificação (*Einteilung*) dos gêneros; se não se cinde de si mesmo, não há formação, não há constituição de uma forma (*Bildung*)⁸³, como afirma Marcus: “O essencial são os fins determinados, a separação [*Absonderung*] unicamente por meio da qual a obra de arte ganha contorno e se torna perfeita e acabada em si mesma. A fantasia do poeta não deve se desfazer numa caótica poesia genérica [*Überhauptpoesie*], mas cada obra deve ter, segundo a forma e o gênero, um caráter inteiramente determinado.”⁸⁴

A *ruptura* ou *fratura* que se encontra no início da criação poética — e é por isso que se pode dizer que as obras dos modernos já surgem como fragmento⁸⁵ — não é apenas decorrência necessária dela, mas também condição indispensável para que possa se manifestar (aquilo que, na filosofia fichtiana, torna possível a *reflexão sobre si mesmo*). Se a poesia, como diz Ludovico, deve ser pensada desde sua origem radical segundo a postulação de um “protopoeta” — um “proto-autor” (*Urheber*) ou “proto-escritor” (*Urschriftsteller*), um “protótipo” (*Urbild*) ou “poeta

⁸¹ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 305; trad. cit., p. 47.

⁸² *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 305; trad. cit., p. 47.

⁸³ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 305; trad. cit., p. 47.

⁸⁴ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 306; trad. cit., p. 48.

⁸⁵ *Athenäum* 24. KA, II, p. 169.

de todos os poetas” (*Dichter aller Dichter*) — que dá unidade e coesão a todas as suas articulações, essa idéia não pode de maneira alguma ser dissociada de um fracionamento que lhe é *congenial*.⁸⁶

O modo como se articula a conversa entre os amigos da poesia deixa perceber claramente que as falas de Amália (Andrea e Antonio) e Marcus (Lotário e Ludovico) não exprimem apenas opiniões contraditórias excludentes, mas se combinam de maneira complementar. As teses sobre a unidade e divisibilidade se contradizem e se condicionam mutuamente, são os extremos entre os quais oscila a reflexão, exatamente como na operação que Fichte designa com o nome de *alternância* ou *determinação recíproca*, o que aliás é indicado na versão abreviada dessa conversa, o fragmento 434 do *Athenäum*: “Deve então a poesia ser pura e simplesmente dividida [*eingeteilt sein*]? Ou permanecer una e indivisível [*die eine und unteilbare bleiben*]? Ou alternar [*wechseln*] entre separação e vínculo?”⁸⁷ As falas antagônicas não se limitam contudo a reproduzir pura e simplesmente a alternância entre os opostos (o eu absoluto, indivisível, e o eu finito, fragmentário), mas a traduzem em termos de “prova recíproca”: diferentemente do que ocorre na doutrina-da-ciência, o “monismo” de Amália não se situa numa série ideal⁸⁸ que, como reflexão filosófica, não tem nada a ver com a divisibilidade real da reflexão de Marcus, mas ambas as reflexões são confrontadas e se determinam mutuamente na mesma camada da vida e da linguagem.

⁸⁶ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 305; trad. cit., p. 47.

⁸⁷ *Athenäum* 434. KA, II, p. 252.

⁸⁸ WL 1801. SW, II, p. 89: “Se por isso se perguntasse à doutrina-da-ciência sobre seu caráter em referência ao unitismo (*εν και παν*) e dualismo, sua resposta é esta: ela é unitismo no aspecto ideal; sabe que o eternamente um (determinante) está pura e simplesmente no fundamento de todo saber — isto é, além de todo saber; ela é dualismo no aspecto real, em referência ao saber como efetivamente posto.” Nesse sentido, tampouco conflita com a unidade interna da doutrina-da-ciência ter *dois princípios*: “Aqui ela tem dois princípios: a liberdade absoluta e o ser absoluto — e sabe que o absolutamente um jamais é atingível num saber *efetivo* (fático), mas só em pensamento puro [*nur rein denkend*].”

Contudo, a discussão entre os amigos não interessa apenas porque incorpora a dialética, mas também porque apresenta (em ligação com ela e através dela) a antinomia fundamental de toda a *Conversa*, antinomia que poderia ser resumida em termos já bastante conhecidos: é possível ensinar e aprender poesia (perspectiva da divisibilidade), ou esta deve ser inteiramente atribuída ao gênio (perspectiva da unidade)?⁸⁹ A opinião de Marcus é de que não bastam doutrinas e teorias para mostrar o caminho pelo qual a poesia deva se tornar *arte*, pois para tanto é preciso uma “escola de poesia”:

Isso só poderia ocorrer pela via prática, quando vários poetas se unissem para fundar uma escola de poesia, onde, como nas outras artes, o mestre se encarregasse para valer do aprendiz e corajosamente o flagelasse, mas também, com o suor do rosto, lhe deixasse uma base sólida como herança, sobre a qual vantajosamente o seguidor pudesse desde o início construir com sempre maior grandeza e audácia, para enfim se movimentar com liberdade e habilidade nas mais orgulhosas alturas.⁹⁰

À ponderação de Andrea e Antonio, de que o melhor mestre da poesia seria sua história, antiga e moderna, Marcus volta a carga dizendo que nutre a esperança de que ainda hoje seja possível uma escola de poesia, e a meta de sua ambição poderia de fato ser “reunir uma tal escola e, assim, pôr num estado consistente ao menos alguns gêneros e meios da poesia”.⁹¹ A resposta de Amália não se faz esperar: será que o amigo, que não consegue se livrar de seu “velho mau hábito” de sempre segregar e seccionar o todo, vai querer “fundar sozinho a sua escola”? “Aliás”, emenda Camila, “ele também pode permanecer o único aluno, caso queira ser mestre sozinho. Pelo menos desse jeito não nos submeteremos ao aprendizado”.⁹² Antonio também intercede na mesma linha das personagens femininas, afirmando que todos devem ser ora mestres, ora alunos, dependendo daquilo que no momento condiz

⁸⁹ “Antônio: Primeiro é preciso ter investigado e esclarecido se a poesia se deixa em geral ensinar e aprender.” *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 310; trad. cit., p. 50.

⁹⁰ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 307; trad. cit., pp. 47-48.

⁹¹ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 309; trad. cit., p. 49.

⁹² *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 310; trad. cit., p. 49.

melhor com o talento e a formação de cada um; mesmo assim, não desespere de poder participar de uma aliança entre poetas, se fosse possível vislumbrar a possibilidade de uma “escola de arte”. Por sua vez, Lotário diz que, muito embora seja concebível que a poesia se torne uma arte, isso permanecerá sempre um “milagre” (*ein Wunder*). Sem desconsiderar o aspecto artificial, mecânico, de toda arte, a afirmação de Lotário é a constatação de que a intencionalidade jamais elimina o elemento imponderável e instintivo — o gênio — da criação, constatação corroborada por Ludovico, que acrescenta:

Assim é. Ela [a poesia] é o ramo mais nobre da magia, e o homem isolado não pode se elevar à magia; mas onde quer que algum impulso humano atue em conjunto, vinculado pelo espírito humano, aí se agita uma força mágica.⁹³

É possível ler essas linhas sem ter de imputar ao romantismo um misticismo desenfreado, pois devem ser entendidas a partir do seu esforço de retomar a discussão do gênio em Kant. Construindo a universalidade desde um ideal que é só seu, que é sua mitologia particular, o homem isolado não tem capacidade de desenvolver sozinho sua inteira humanidade, porque forças mágicas permanecem ocultas para ele e somente despertam com o estímulo daquilo que vê ser engendrado em outros indivíduos: “Sozinho ninguém pode praticar magia, mas certamente em comunidade os homens são capazes disso.”⁹⁴ Neste sentido, se pode dizer que a genialidade (a unidade supra-sensível das faculdades) é nele estimulada e exercitada, ensinada e aprendida — embora jamais esgotada — pela amizade e pelo amor, que são os verdadeiros “órgãos do ensinamento ético”⁹⁵:

Se, no entanto, se quer formar alguém *para ser homem* [*zum Menschen*], isso me pareceria exatamente como se alguém dissesse que dá aulas de como é possível se tornar semelhante a Deus. A humanidade não se deixa

⁹³ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 310; trad. cit., p. 50.

⁹⁴ *PhL*, V, 579. KA, XVIII, p. 369.

⁹⁵ *Über die Philosophie. An Dorothea*. KA, VIII, pp 48-49.

inocular, nem a virtude ensinar e aprender, a não ser através da amizade e do amor por homens hábeis e verdadeiros, e do relacionamento com nós mesmos, com os deuses em nós.⁹⁶

A humanidade contida em cada indivíduo, a genialidade que nele adormece, só pode ser despertada — isto é, aprendida e ensinada — através do “amor” e da “amizade”. No contato com os outros indivíduos, que desempenham o papel de “mediadores” (na acepção novalisiana do termo), o homem descobre o Olimpo que traz em seu interior.⁹⁷ Ora, é aqui que se verifica a necessidade de entender a lógica dialética como “lógica dialógica”. A mediação (*Vermittlung*) não é a condição de ampliação do conhecimento mediante a um termo médio que possibilita a síntese de elementos heterogêneos ou a construção de um silogismo, mas é sempre *personificada* por alguém que torna possível o contato com o verdadeiro eu de cada um. É assim, aliás, que teria de ser entendida a dialética fichtiana: se a reflexão do eu sobre si mesmo, a consciência-de-si só é possível mediante exteriorização de si; se não há para-si, sem algo fora dele, este “algo” não é um travo ou um não-eu, mas sempre um *tu*.

Um exemplo significativo dessa personificação da *Vermittlung* é dado pelas mulheres da *Conversa sobre a Poesia*, Amália e Camila, que não lêem nenhuma dissertação durante todo o decorrer da palestra e atuam como as verdadeiras “simposiarcas”⁹⁸ do colóquio, como ouvintes refinadas dos textos e até, se preciso for, como verdadeiras “criadas trácias”, que ridicularizam as excentricidades escolásticas dos amigos e fazem os filósofos voltar a pôr os pés na terra. Mas não vai aí certamente nenhum despreço às mulheres: o significado dessa operação de

⁹⁶ *Über die Philosophie. An Dorothea. KA*, VIII, pp. 45-46.

⁹⁷ *Athendum* 451. *KA*, II, p. 255. Como se sabe, Novalis concebe o mediador como uma função manifestamente religiosa: “Nada é mais indispensável para a verdadeira religiosidade que um termo médio [*Mittelglied*] — que nos vincule com a divindade” (*Observações Entremescladas*, 73. In: *Schriften*, pp. 440-442; trad. cit., p. 75.)

⁹⁸ Que desempenhem o papel do *συμποσιαρχης* (“presidente do simpósio”), é claro quando, a certa altura, dada a confusão reinante no debate, Camila pensa em se constituir “presidenta” (“*mich zur Präsidentin zu konstituieren*”) a fim de pôr ordem nele. *Conversa sobre a Poesia. KA*, II, p. 311; trad. cit., p. 50. Isso também pode servir de ilustração para mostrar como a *Conversa* é modelada sobre os diálogos, especialmente sobre o *Banquete* de Platão.

mediação é explicitado também na *Carta a Dorothea*, onde a destinatária, a amiga de Friedrich passa, da condição inicial de aprendiz, à de *mestra do mestre* — pois é ela que lhe ensina o caminho para a humanidade e para a vida:

Eu mesmo me surpreendi e agora percebo que foi propriamente *Você* [Dorothea] que *me* iniciou na filosofia. Eu queria apenas te comunicar a filosofia, o sério desejo foi recompensado, e a amizade me ensinou a encontrar o caminho para conectá-la com a vida e com a humanidade. Com isso, de certa maneira a comuniquei a mim mesmo, ela agora não ficará isolada em meu espírito, mas seu entusiasmo se difundirá em todas as direções por todo o meu ser.⁹⁹

A idealização da leitora-aprendiz é o que revela ao mestre-escritor o meio de vivificar disposições e idéias que permaneciam em latência em seu espírito. Eis aí o que se poderia chamar de “aprendizado do gênio”, pelo qual o indivíduo descobre a vida que pulsa em silêncio “no fundo de sua alma”. Ora, essa vida não é outra que a do eu absoluto, do qual o eu finito é uma parte (*Stück*), fratura ou fragmento (*Bruchstück*), que quer reatar a conversa com o eu original ou proto-eu (*Ur-Ich*).¹⁰⁰ A tentativa de estabelecer diálogo com os outros é, portanto, a maneira de poder conversar consigo mesmo, objetivo supremo da filosofia, já antecipado pela idéia do $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ interior de Sócrates¹⁰¹, que é talvez apenas “um nome popular para a intuição intelectual de seu sentido moral”.¹⁰² Com isso, a dialética moderna já não precisa ser entendida somente uma “lógica da aparência”¹⁰³, mas pode fazer jus a essa denominação também no sentido dos diálogos de Platão, que são “verdadeiras obras de arte da intuição intelectual, exposição da oscilação transcendental”.¹⁰⁴ Sócrates e sobretudo Platão não praticaram a “dialética” exatamente no mesmo sentido em que os gregos a concebiam, isto é, como “arte ou ciência da

⁹⁹ *Über die Philosophie. An Dorothea. KA, VIII, p. 61.*

¹⁰⁰ *Kölner Vorlesungen. KA, XII, p. 337.*

¹⁰¹ *PhL, IV, 1080. KA, XVIII, p. 286.*

¹⁰² *PhL, IV, 1061. KA, XVIII, p. 285.*

¹⁰³ *PhL, Apêndice I, 50. KA, XVIII, p. 509.*

¹⁰⁴ *PhL, IV, 617. KA, XVIII, p. 244.*

conversação”, “arte de disputar metódica e regularmente”, na qual os diálogos são “conduzidos com exatidão e consequência sistemáticas”.¹⁰⁵ Sócrates e Platão entendiam a dialética justamente no seu sentido transcendental, como um diálogo do eu consigo mesmo:

Eles chamaram de dialética a arte de pensar por si mesmo e de refletir [*Kunst des Selbstdenkens und Nachdenkens*], porque acreditavam e afirmavam que refletir sobre objetos filosóficos nada mais é que um contínuo solilóquio [*Selbstgespräch*] interior. Aqui se perguntará como é possível que o homem pode entabular uma conversa consigo mesmo, visto que da conversa fazem parte dois seres, e que, por conseguinte, um mesmo homem teria de ser também dois ou mais homens [...] Eles [os socráticos] afirmavam haver duas almas no homem, uma sensível, inferior, passiva, e outra espiritual, superior, divina. — O solilóquio interior surge então do comércio mútuo, da determinação recíproca [*Wechselwirkung*] dessas duas almas uma sobre a outra.¹⁰⁶

Naturalmente esse monólogo interior poderia ser interpretado como sinal de um solipsismo radical ou até, com uma tonalidade mais moderna e positiva, como signo do dilaceramento da consciência. Em todo caso, aí não se deve esquecer a importância da ironia, que também tem de ser entendida no seu “sentido socrático ou platônico”: como “ironia científica do pensamento investigativo e do supremo conhecimento”, não meramente como zombaria retórica, ela é a capacidade de se elevar acima de suas “contradições secretas” e de alcançar a plena consciência de si e a harmonia de suas forças.¹⁰⁷ Sinônimo de “intuição intelectual” e de “onipotência” das disposições que estariam adormecidas¹⁰⁸, a ironia é “consciência clara” (*klares Bewußtsein*)¹⁰⁹, inteiramente lúcida (*besonnen*)¹¹⁰, pois é a percepção

¹⁰⁵ *Kölner Vorlesungen*. KA, XIII, pp. 203-204. “A conversa interior consigo mesmo [ou monólogo = *Selbstgespräch*] entre um eu superior e um eu inferior se chama, com razão, *dialética*.” (*PhL*, X, 223. KA, XIX, p. 106.)

¹⁰⁶ *Kölner Vorlesungen*. KA, XIII, p. 204.

¹⁰⁷ *Philosophie der Sprache und des Wortes*. KA, X, p. 352.

¹⁰⁸ *PhL*, IV, 411. KA, XVIII, p. 228.

¹⁰⁹ *Ideen*, 69. KA, II, p. 263.

¹¹⁰ *Lyceum*, 108. KA, II, p. 160.

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.

É bem verdade, contudo, que a partir de Hegel a ironia foi durante muito tempo identificada com uma versão exacerbada do sujeito fichtiano, que aniquila e futiliza tudo o que este ainda conservava como moralmente relevante.¹¹¹ E de certa forma, dependendo da ênfase, algumas passagens parecem corroborar essa leitura, quando se faz, por exemplo, a identificação da ironia com o entusiasmo, o gênio e o virtuosismo¹¹². Dizer, porém, que a ironia romântica é a presunção de uma individualidade que quer ocupar o lugar do sujeito absoluto significa esquecer que “ter gênio, ser um *daimon*” não constitui uma prerrogativa concedida a poucos, mas é “o estado natural do homem”.¹¹³ A leitura hegeliana não leva em conta, talvez por desconhecimento dos textos, que a tendência à interiorização contida na ironia representa apenas uma de suas faces, que nada é sem o seu reverso: assim como a descoberta do demônio interior é, como se viu, propiciada pelo contato com os outros indivíduos, assim também, num movimento simetricamente inverso, o gênio é a “escola” para a universalidade. Esta não é um conceito cuja esfera lógica abarca, indiscriminadamente, todos os indivíduos, uma abstração que aplaina as diferenças para extrair uma qualidade genérica de todos eles, mas uma universalidade inesgotável, sempre em progresso, porque deve conter realmente aquilo que é original e próprio ao desenvolvimento dos talentos de cada um. Longe, pois, de ser o aniquilamento do outro, a ironia socrática é a preservação das diferenças em constante aperfeiçoamento mútuo graças ao constante diálogo com o eu superior e à “paródia recíproca” (*Wechselparodie*)¹¹⁴: quanto mais genialidade, tanto mais sentido para os outros; quanto mais compreensão dos outros, tanto mais desenvolvimento individual. A ironia se encontra no cruzamento dessas duas

¹¹¹ Além do trecho da *Filosofia do Direito* citado acima, cf. o comentário de Hegel na Introdução à *Estética*, edição de H. G. Hotho, Berlin Aufbau-Verlag, 1984, vol. I, pp. 71-77.

¹¹² *PhL*, IV, 275. *KA*, XVIII, p. 217.

¹¹³ *PhL*, II, 1475. *KA*, XVIII, p. 315. Cf. *Ideen*, 19. *KA*, II, p. 258.

¹¹⁴ *FPL*, V, 519. *KA*, XVIII, p. 128.

direções, e sua moralidade (*Sittlichkeit*) consiste em ser “ao mesmo tempo autonomia e amor”, isto é, “sentido para o universo”.¹¹⁵ As relações éticas estariam fundadas nessa “simpatia da formação”, nessa “sinfilosofia” que é a “essência e o princípio da amizade”, na qual “os filósofos antigos foram os maiores virtuosos”.¹¹⁶

Quando Hegel fala da total ausência de moralidade da ironia, que é a “futilidade de toda a coisa, de todo ético e em si pleno de conteúdo, e a inanidade de todo objetivo e em-e-para-si válido”¹¹⁷, tal afirmação não dá conta do princípio (amor/amizade) que é o vínculo — a mediação — entre autonomia individual e universalidade. Como falar de aniquilamento de todo o objetivo e de exacerbação do eu individual, se este não se reconhece senão através de seus mediadores? O indivíduo se autolimita, abre mão do todo, para assim poder se abrir ao todo. “Na ironia”, lembra outro fragmento, “unificam-se a autolimitação [*Selbstbeschränkung*] e o interesse [*Teilnahme*] por toda vida”.¹¹⁸ Em suma: não se trata, como quer Hegel, de uma negatividade desmedida, pois o homem só se “aniquila” e se “autolimita” para poder também reconhecer as virtudes dos outros e ser, como ironia, “Idéia, universo”.¹¹⁹ Esse reconhecimento, alcançado não pela dialética formal, mas pela mediação em forma de diálogo, é o que se poderia chamar, indo além de toda estética do belo e do sublime, de “intuição intelectual da amizade”:

É belo quando um belo espírito sorri para si mesmo, e sublime o instante em que uma grande natureza se observa com calma e seriedade. Mas o mais alto é quando dois amigos ao mesmo tempo vêem clara e completamente, na alma do outro, aquilo que possuem de mais sagrado e, alegrando-se em conjunto de seu valor, podem sentir seus limites somente pelo complemento do outro. Esta é a intuição intelectual da amizade.¹²⁰

¹¹⁵ *PhL*, IV, 76. *KA*, XVIII, p. 203. Cf. também *PhL*, IV, 73. *KA*, XVIII, p. 203.

¹¹⁶ *PhL*, III, 242. *KA*, XVIII, p. 242.

¹¹⁷ *Ästhetik*, ed. cit., p. 74.

¹¹⁸ *PhL*, IV, 279. *KA*, XVIII, p. 217.

¹¹⁹ *PhL*, IV 114. *KA*, XVIII, p. 206.

¹²⁰ *Athenäum*, 342. *KA*, II, p. 226.

VII — A crítica da filosofia

A crítica é como que a *lógica da poesia*. —
Friedrich Schlegel¹

A filosofia como pátria da ironia

...uma vida inteiramente irônica, como parece ter
sido a de Sócrates.

Quintiliano²

A despeito de todo o esforço de Schlegel em aproximar uma da outra, a distinção hegeliana entre ironia socrática e ironia romântica fez escola.³ Não é certamente o caso de tentar mostrar aqui qual das duas interpretações — a de Schlegel ou a de Hegel — está mais próxima do espírito socrático, isto é, de um pensamento que ficou conhecido, não pelo que o autor ele mesmo disse ou escreveu, mas pelo relato contraditório de seus discípulos. Mais importante que isso parece ser a reconstituição da imagem que o romântico procura construir de Sócrates, na figura,

¹ *FPL*, V, 1024. *KA*, XVI, p. 170.

² cum etiam vita universa ironiam habere videatur, qualis est visa Socratis. *Inst. Or.*, IX, 46.

³ "Para a inversão da verdade em aparência, a inocente ironia socrática teve de deixar que seu nome fosse pervertido." HEGEL, G. W. F. *Über Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*. In: *Werke*. Edição de Hermann Glockner. Stuttgart, Fromann, 1958, vol. XX, p. 184. Para ficar nos nomes mais consagrados que retomam esse juízo, basta lembrar o de Kierkegaard em *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates* (tradução brasileira de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, Vozes, 1991), e o de Vladimir Jankélévitch em *L'ironie ou la bonne conscience* (Paris, Puf, 1950). Uma defesa de Schlegel pode ser encontrada em "Methode? Ironie bei Friedrich Schlegel und Solger", de Oskar Walzel (artigo reproduzido em *Friedrich Schlegel und die Kunsttheorie seiner Zeit*. Organização de Helmut Schanze. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985, pp.71-94), bem como em "Die Theorie der romantischen Ironie", de Ernst Behler. In: *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*. Paderborn, Schöningh, 1988, pp. 46-65.

não de todo inverossímil, de representante da civilidade e virtude *política* dos antigos.

De saída, a figura de Sócrates é emblemática: nada melhor para caracterizar a exteriorização, a “saída de si”, da filosofia transcendental, que alguém celebrizado por trazer as investigações cosmológicas dos *pré-socráticos* para um terreno inteiramente novo, o da moralidade, onde a opinião dos cidadãos comuns não pode ser deixada de lado.⁴ Sócrates é o sábio que discute questões abstratas no mercado, no ginásio, é aquele que por primeiro faz a filosofia descer das nuvens e a traz para a praça pública, como afirma a célebre passagem de Cícero:

Sócrates foi, por sua vez, o primeiro que fez a filosofia descer do céu e a colocou em meio aos homens da cidade [*in urbibus*], e a introduziu até mesmo nas suas casas, compelindo-a a investigar a vida, os costumes, o bem e o mal.⁵

Contudo, essa analogia entre o filósofo Sócrates e a exteriorização do idealismo transcendental poderia parecer mera arbitrariedade, se não estivesse apoiada numa reconstituição pertinente do papel desempenhado pela ironia no processo de “politização” da filosofia. Conforme se pode observar nos textos, para Schlegel é importante, antes de mais nada, distinguir ironia socrática e ironia retórica. Esta tem um alcance bem mais restrito e só pode ser utilizada, com muita parcimônia, no intuito polêmico de desqualificar um argumento ou desinflamar o *pathos* oratório do adversário. Ao contrário da ironia polêmica, a ironia socrática não tem um foro predeterminado, não se restringe à assembléia ou ao tribunal, e não visa, por

⁴Sobre essa questão, cf. *Sócrates. O Sorriso da Razão*, de Francis Wolff (São Paulo, Brasiliense, 1982. Coleção Encanto Radical). Sócrates, lembra Wolff, “é o primeiro filósofo da ética”, pois transporta “a antiga *especulação* racional para o terreno ateniense da moralidade” (p. 35).

⁵CÍCERO. *Tusculanas*, V, IV, 10-11. Cf. também *Academica*, I, iv, 15: “Minha opinião é que Sócrates, todo mundo o reconhece, foi o primeiro a afastar a filosofia das questões misteriosas e intrincadas pela própria natureza, das quais se ocuparam todos os filósofos antes dele, e o primeiro a trazê-la para a vida comum, a fim de investigar as virtudes e vícios, as coisas boas e más em geral, já que considerava que as coisas celestes estão longe de nossa cognição e, mesmo que fossem bem conhecidas, em nada se referem ao bem viver.”

consequente, um efeito momentâneo preciso sobre a audiência: como diz o fragmento 42 do *Lyceum* a ironia socrática “não está fundada em passagens irônicas”, mas deve ser encontrada em toda parte onde se filosofe “não de todo sistematicamente”: assim como nos poemas antigos e modernos, também em “conversas faladas ou escritas” se pode respirar “do início ao fim, no todo e nas partes, o divino sopro da ironia”.⁶ Em sua acepção mais abrangente, a ironia não se reduz a um repente de sarcasmo visando estancar a eloquência do oponente, sendo antes (com perdão do oxímoro) uma disposição de humor *constante*, que paira sobre a conversa amistosa de pessoas polidas. Eis aí o sentido da *urbanitas*, que Schlegel vai buscar em Cícero: para se equiparar à conversação socrática, o discurso filosófico deve ser contagiado por essa “urbanidade” em que se revela, acima de todo egoísmo e de toda ambição pessoal, um interesse comum pela verdade, uma mesma alegre disposição de poder privar do convívio dos cidadãos da pólis. A acirrada disputa filosófica tem assim de dar lugar a essa suprema civilidade, e por esse critério também se pode distinguir duas seitas filosóficas antagônicas, os estóicos e os epicuristas: enquanto os primeiros também prezam a urbanidade como uma virtude⁷, os seguidores de Epicuro, e principalmente o mestre, carecem daquele conjunto de qualidades que constitui a “urbanidade dos romanos”, isto é, talento, formação, sagacidade, dignidade e humor.⁸ Não possuir essas qualidades é ser desprovido daquilo que Aristóteles descreve como a capacidade de saber “fazer e aceitar uma brincadeira”.⁹

⁶ *Lyceum* 42. KA, II, p. 152. O tratamento que Schlegel dá à questão da ironia está quase todo ele calcado em Cícero. É o que ocorre, por exemplo, nesse fragmento do *Lyceum*, com a idéia de que a ironia é agradável no tom da conversação e não no da disputa (*De oratore*, II, 203); também a diferenciação entre discurso com passagens irônicas e discurso inteiramente irônico remete à distinção entre a mera estocada sarcástica (*dicacitas*) e a cavilação (*cavilatio*) de uma fala que se dissimula do início ao fim (*De oratore*, II, 217). Mas principalmente ciceroniana é a idéia da “urbanidade” contida na ironia (o que se discutirá a seguir).

⁷ *Lyceum* 42. KA, II, p. 152: “[...] e até os estóicos consideravam a urbanidade uma virtude”. A passagem é uma citação quase literal da carta de Cícero a Appius (*Epistolae* III, 7): “[...] addo urbanitatem, quae est virtus, ut Stoici rectissimi putant” (“acrescento a urbanidade, que é uma virtude, como bem justamente a reputam os estóicos”).

⁸ CÍCERO. *De natura deorum*, II, 74.

⁹ *Retórica*, II, 1381 a.

Mas talvez seja interessante explorar um pouco mais a diferença entre o estóico, filósofo que sabe apreciar a virtude da sociabilidade, e o epicurista, que, ao contrário, se afasta do convívio da cidade e se refugia em seu jardim. Um outro trecho de Cícero pode ajudar a entender melhor a diferença. Numa passagem do *De natura deorum*, Epicuro é descrito segundo duas características: ele é um homem completamente inapto para a jocosidade (*homo non aptissimus ad jocandum*) e não tem o gosto ou o cheiro de sua pátria (*minimeque resipiens patriam*).¹⁰ As duas qualidades devem ser correlacionadas: ter *humor* é ter o *sabor* de sua cidade, e vice-versa. O verbo escolhido por Cícero (*resipio*, formado etimologicamente pelo prefixo *re* + o verbo *sapio*), indica claramente que esse *sabor* é também um *saber* e, na verdade, o único saber digno desse nome, pois em seu sentido próprio a *sabedoria* tem de transpirar ares de civilidade. Epicuro não é *sábio* (*sapiens*), pois lhe falta o *sabor*, a capacidade de ter o *cheiro* (nos dois sentidos de exalar e sentir) da vida urbana. Ele não *sabe* e, por isso, não tem jeito para a ironia.

Aproximando coisas aparentemente distantes (pátria e humor), a caracterização que Cícero faz de Epicuro se constrói sobre uma idéia bastante precisa: ele está recorrendo conscientemente à identificação (clara do ponto de vista do latim: *resipiens patriam*) entre essa sabedoria mais arejada que se liga à urbanidade e o sentido próprio para a apreensão desse saber — o *nariz*. É pelo *nasus* que se fareja e distingue o cidadão polido do homem comum. Essa acepção da palavra latina *nasus* ocorre com bastante freqüência, e são muitos os exemplos clássicos em que o nariz aparece com o sentido conotativo de “esperteza”, “finura” ou “zombaria”.¹¹ Há até

¹⁰ CÍCERO. *De natura deorum*, II, 46.

¹¹ *Suspendens omnia naso*, diz Horácio nas *Sátiras* (2, 8, 64) ou *Non cuicumque datum est habere nasum*, diz Propércio nos *Epigramas* (1, 42, 18). Essas referências podem ser encontradas no *Dicionário Escolar Latino-Português* de Ernesto Faria.

Pollux (2.78), que afirma: “alguns chamam a ironia de nariz”.¹

Essas indicações ajudam a demarcar o campo de referências a que Schlegel recorre para fazer seu comentário a respeito da ironia socrática. Recuperar a ironia antiga e seu vínculo com a urbanidade, este é o sentido da assimilação romântica da ironia socrática, o que pode ser encontrado, por exemplo, no fragmento sobre o “*nasus* dos romanos”²: “Os romanos sabiam que o chiste é uma faculdade profética: chamavam-na de nariz.”³ Para mostrar a pertinência do comentário, caberá discutir como concebe o uso hermenêutico desse *nariz*, ao dizer, por exemplo: há poemas antigos e modernos que *respiram* o “divino sopro da ironia” (*den göttlichen Hauch der Ironie atmen*).⁴

É por essa espécie de *faro* (“nariz refinadíssimo” ou “de suprema urbanidade” — *μυκτηρ πολιτικωτατος* —, diz superlativamente do orador Hiperides o *Tratado do Sublime*)⁵, que os homens cultivados pressentem a presença do espírito que os liga à pátria, como se fossem inspirados por aquilo que o fragmento 42 do *Lyceum* chama de “sublime urbanidade da musa socrática”.⁶

¹ O original diz: *και τον ενιοι μυκτηρα καλουσι*. Apud VLASTOS, G. *Socrate. Ironie et philosophie morale*. Tradução de Catherine Dalimier. Paris, Aubier, 1991, p. 43, nota. Vlastos também cita outra passagem, de Timon referindo-se a Sócrates: *μυκτηρ ρητορομυκτος υπακτικος ειρωνευτης*. [Naris destruidor de oradores, ironista sem aticismo] (Diógenes Laércio, 2, 19) Num sentido mais restrito, convém lembrar que, dentro da classificação dos tipos de ironia, o *mykterismós* (de *μυκτηρ*, nariz) é a “ironia acompanhada de um movimento e contração significativa das narinas”. (HAURY, A. *L'ironie et l'humour chez Ciceron*. Leiden, Brill, 1955, p. 6.)

² *FPL*, V, 776. *KA*, XVIII, p. 152

³ *Lyceum* 126. *KA*, II, p. 163.

⁴ *Lyceum*, 42. *KA*, II, p. 152. Como se sabe, *atmen* tem em alemão os dois sentidos: respirar e exalar.

⁵ *Do Sublime*, xxxiv, 2. Schlegel obviamente não é o único em seu século a cometer esse despropósito de elevar o *nariz* à condição de faculdade filosófica. Uma passagem da seção XXX dos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*, de Diderot, estabelece a seguinte relação entre Sócrates e a física experimental: assim como Sócrates, ao “considerar os homens e pesar as circunstâncias”, executava secretamente em si mesmo “uma combinação rápida e justa, seguida de um prognóstico do qual o evento não se afastaria muito”, assim também o “serviço mais importante” que se presta àqueles que se iniciam em física experimental é lhes transmitir esse “espírito de divinação [*esprit de divination*] mediante o qual se *farejam* [*on subodore*]. por assim dizer, procedimentos desconhecidos, novas experiências, resultados ignorados”. In: *Oeuvres Complètes*. Edição de Jean Varloot. Paris, Hermann, 1981, vol. IX, pp. 47-48.

⁶ *KA*, II, p. 152.

É bem possível que todo o esforço dos autores antigos (e também dos românticos) nessa matéria não tenha sido suficiente para dissipar uma certa nebulosidade que sempre recobre qualquer tentativa de explicar a ironia: a perplexidade diante de uma terminologia tão fluida (afinal, como entender as expressões “faro”, “nariz”, “musa”?), logo se transforma em indignação contra a suposta posse de qualidades tão misteriosas. Agindo na direção oposta àquilo que se queria — a urbanidade antiga e a “popularização” da filosofia, que os românticos buscam, espelhando-se no modelo romano —, a ironia acaba definindo um pequeno grupo de iniciados, uma pretensa nobreza ou hierarquia espiritual que, do alto de sua sabedoria, zomba do comum dos mortais. E, de fato, como saber se alguém está sendo irônico, como distinguir se detém um conhecimento que o capacita a isso ou apenas veste um disfarce para esconder a própria ignorância? A própria auto-ironia de Sócrates, que sempre se apresenta humildemente como aquele que nada sabe, não poderia ser considerada somente uma isca para expor o adversário ao ridículo? Mas, afinal de contas, para que manter o suspense? Por que não pôr logo os pingos nos is e liquidação de vez com uma situação ambígua, na qual somente uns poucos que dela se aproveitam têm a lucrar? É, com efeito, para acabar com essas ambiguidades inócuas que Hegel vai separar o joio do trigo: resultado inevitável de um processo de exacerbação do idealismo subjetivo, a ironia romântica é simplesmente a máscara para cobrir a nulidade de conteúdo de um eu que, agarrando-se a suas supostas prerrogativas, tenta anular também o mundo. Seria, pois, totalmente despropositado querer estabelecer qualquer analogia entre a tentativa satânica¹⁷ daqueles que, já sem nenhuma esperança de salvação para si mesmos, querem também ludibriar os outros — e a proibidade que se observa no procedimento de Sócrates, que de modo algum quer ser irônico quando anuncia que nada sabe:

¹⁷É na resenha dos escritos póstumos de Solger que Hegel condena a “insolência satânica ou diabólica” do “pai da ironia”, isto é, Schlegel. *Über Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*. In: *Werke*, vol. XX, pp. 161-162.

Assim, aquele preâmbulo de Sócrates, tido como não-verdadeiro, em que assegura nada saber, não possuir nenhuma ciência, tem, ao contrário, de valer para nós como sendo dito por ele em toda a seriedade, com toda a correção e de modo algum ironicamente; não o vemos ser contradito por seu ensinamento e agir efetivos.¹⁸

Sócrates não está sendo irônico quando diz que nada sabe (mas, neste caso, seria preciso explicar por que, à exceção de Hegel, tanta gente foi levada a pensar o contrário). O rigor do Conceito não pode deixar margem à dúvida: entre circunspeção e jocosidade, é necessário ficar com a primeira. Com isso, porém, se vê o quão unilateral e simplificada Hegel toma a ironia, identificando-a ao risível e distinguindo-a daquilo que deve ser realmente levado a sério. Essa demarcação rigorosa, no entanto, acaba com a graça que se espera descobrir nas situações irônicas, nas quais (de maneira semelhante ao que ocorre no chiste analisado por Freud) aquilo que leva ao riso provém da mesma fonte que os pensamentos mais sérios.¹⁹ A *dissimulatio urbana* (locução com a qual Cícero traduz do grego a palavra *ironia*) tem de ser uma fina mistura de gravidade e leveza, seriedade e jogo, que percorre todo o discurso sem que seja possível isolar os elementos de que é composta, pois se passa o tempo todo dizendo o contrário do que se pensa.²⁰

Para poder acompanhar as flutuações do humor é preciso uma predisposição incondicional de tomar parte na brincadeira (o que também quer dizer: se deixar levar por ela), um certo “jeito”, uma astúcia que não pode ser aprendida a não ser pela convivência com pessoas que se supõe ter esse “tato”. Já em Cícero, portanto, essa questão se apresenta em termos conhecidos: *a ironia não pode ser ensinada*, pois, enquanto quintessência da urbanidade²¹, fim-último da formação e coroamento

¹⁸ *Über Solgers nachgelassen Schriften und Briefwechsel*, ed. cit., p. 185.

¹⁹ CÍCERO, *De oratore*, II, lxi, 248.

²⁰ “Urbana etiam dissimulatio est [...] quom toto genere orationis severe ludas, quom aliter sentias ac loquere [...]”. *Idem, ibidem*, II, lxxvii, 269.

²¹ Sobre a ironia como “flor da fineza e do aticismo” em Cícero, veja-se o comentário, já citado, de A. Haury, *L'ironie et l'humeur chez Cicéron* (Leiden, Brill, 1955).

de todas as artes, não pode ser objeto de uma *arte* determinada. Mas seria o caso de dizer que chiste e facécia não se aprendem, que não existe uma “arte do gracejo”, como afirma um dos interlocutores do *De oratore*?²² A questão recoloca noutra patamar a discussão sobre o dilema fundamental desse diálogo: a eloquência — que em Cícero não difere da sapiência, isto é, da filosofia²³ — é ou não uma arte, e pode ou não ser ensinada segundo os manuais de retórica? Ora, tanto num caso quanto noutra, a resposta a essa questão gira em torno de um só paradoxo, que o grande orador Crassus ouviu muitas vezes da boca do célebre comediante Róscio: se na *arte* o mais importante é o *decoro*, o *decoro* é, todavia, a única coisa que não pode ser ensinada pela *arte*.²⁴ A adequação do tom do discurso a uma assembléia, a postura condizente com os cargos da vida pública²⁵, a conveniência requerida de um orador ou ator, que não deve se comover ou irritar em público, mas ser capaz de *simular* qualquer uma das paixões que quer despertar na platéia²⁶ — tudo isso diz respeito ao mesmo talento, e “não se vê nada na vida e no discurso que seja mais difícil que esse decoro”, que os gregos denominavam το πρεπον.²⁷

Mas com tanto maior razão se deve exigir *decorum* do homem versado na ironia, pois nela se requer a capacidade de discernir o “momento” exato da brincadeira, que não perdoa nem a precipitação, nem o adiamento, nem o “um pouco antes” nem o “um pouco depois”. Como o *decoro*, essa intuição do instante não pode ser dada de antemão por nenhuma regra. Assim, mesmo que a “arte retórica” se baseie inteiramente no aprendizado dos “lugares-comuns” que se aplicam às mais diversas

²² “[...] nullam esse artem salis”. *De oratore*, II, lvii, 231-232.

²³ *De oratore*, III, xv, 56 e segs. De acordo com a “história da filosofia que Cícero traça no livro III, a diferença entre o fazer e o dizer (*recte faciendi et bene dicendi*), entre o sábio e o retor, o filósofo e o orador, é uma distinção que os gregos antigos não conheceram a não ser depois de Sócrates. É, literalmente, *pós-socrática*.

²⁴ “[...] quem [Roscium] saepe audio dicere, caput esse artis, decere: quod tamen unum id esse, quod tradi arte non possit.” *De oratore*, I, xxix, 132-133.

²⁵ *De officiis*, I, 93 e segs; I, 126.

²⁶ “Oratorem vero irasci minime decet, simulare no dedecit.” *Disputationes tusculanas*, IX, xxv, 55.

²⁷ “Ut enim in vita sic in oratione nihil est difficilius quam quid deceat videre. Πρεπον appellant hoc Graeci, nos dicamus sane decorum.” *Orator*, xxi, 69.

questões, o segredo dessa arte está em perceber a conveniência do argumento à situação (isso que Kant chama de “Juízo”, talento de aplicar a regra ao caso, ou “chiste natural [*Mutterwitz*], cuja falta não pode ser suprida por nenhuma escola”²⁸). Há situações em que, diferentemente do que ocorre na prática deliberativa e forense, o decoro não pode seguir nenhuma regra e requer uma finura ainda maior. Por isso se pode dizer que a retórica, “lugar de todos os lugares”, não tem um *lugar* definido:

Enquanto, com efeito, quase todas as outras artes se sustentam por si mesmas, a arte de bem dizer, isto é, de dizer com ciência e habilidade e elegância, não tem um domínio claramente definido [*non habet definitam aliquam regionem*] no interior do qual permaneceria confinada.²⁹

Não se prendendo à especialização requerida pelas ciências particulares, a sabedoria do orador não tem uma região definida, assim como a urbanidade não se refere a uma pátria política e geograficamente demarcada, mas a uma certa urbanidade ática, a uma Cidade ao mesmo tempo concreta e abstrata, presente e ausente, real e ideal. É exatamente isso que os românticos tentam recuperar através da ironia, com a diferença de que transportam a urbanidade antiga para o plano supra-sensível do “reino dos espíritos”. Tal como aquela, a presença dessa comunidade supramundana se faz sentir por todo o mundo sensível, embora jamais se possa antecipar com exatidão onde e quando se manifestará. É que, se o fenômeno pode ser visto como vértice de diversas individualidades que aí se reúnem, esse ponto de encontro não é, no entanto, resultado de uma construção geométrica e, por isso, jamais se saberá dizer se houve efetivamente “comunicação entre os espíritos”. O “influxo”, a “comunicação entre as substâncias”, é ao mesmo tempo real e ideal, está e não está presente no mundo dos fenômenos.

²⁸ *KrV*, B 172.

²⁹ *De oratore*, II, ii, 5. Cf. Aristóteles, *Retórica*, 1354 a: “A retórica é a contrapartida [antístrofe] da dialética, pois ambas têm a ver com questões que de certo modo são conhecimento de todos os homens e não estão confinadas a nenhuma ciência especial.”

É claro que, no mundo moderno, a retomada da ironia deve se apresentar em termos mais amplos do que na Antigüidade, já que aqui a forma do diálogo não se refere somente às “conversas faladas” (ao diálogo platônico em sentido estrito, onde a interlocução se dá no plano “intratextual”), mas também àquilo que Schlegel designa como “conversas escritas”, que são travadas pelo autor e pelo leitor no limite entre o texto e o seu “exterior”. Apesar das diferenças, o problema se coloca de maneira análoga. Da mesma forma que a *urbanitas* não se reduz à espacialidade da urbe, é igualmente difícil determinar com precisão onde, por exemplo, estaria o leitor e o público³⁰ — já que também seria um erro grosseiro confundir o público *sensível* com a *Idéia* de público:

Alguns falam do público como se fosse alguém com quem tivessem almoçado no Hotel de Saxe durante a Feira de Leipzig. Quem é esse público? — Público não é uma coisa, mas um pensamento, um postulado, como a Igreja.³¹

Seria, pois, completa ingenuidade querer “formar leitores” e escrever para um público determinado³², quando se sabe que o público constitui um *ens rationis*³³ cuja existência é tão problemática quanto a Igreja invisível de Kant, comunidade dos espíritos que não se confunde com as igrejas realmente constituídas.³⁴ O “público ideal” pode no máximo ser representado pelo “público empírico”:

Desprezar e ofender o público existente e ignorar o [público] ideal é uma má maneira de pensar dos autores. — O público não existe; essa *Idéia* pode no máximo ser apenas representada por aquilo que é empiricamente assim denominado. —³⁵

³⁰ *FLP*, IV (II), 155, p. 75.

³¹ *Lyceum* 35. *KA*, II, p. 150.

³² *Lyceum* 86, 85. *KA*, II, p. 157.

³³ *PhL*, II, 1003. *KA*, XVIII, p. 113.

³⁴ *FPL*, V, 73. *KA*, XVI, p. 91.

³⁵ *FPL*, V, 641. *KA*, XVI, p. 139.

Um “público *de direito*”, “transcendental”³⁶, se constitui assim como a esfera própria da filosofia. Mas do mesmo modo que, entre os romanos, o espírito da sociabilidade não tem hora e lugar para se manifestar, também a vida do mundo inteligível pode estar em toda parte e em nenhuma. Se a comparação não é de todo descabida, então também se compreende a própria adoção do nome *romantismo*. Como observa Novalis, se alguém entende corretamente o sentido do nome Império Romano, logo se dá conta de que é “verdadeiramente um acaso engenhoso, rico de sentido”. Esse império está além das fronteiras naturais e políticas, e neste sentido se poderia dizer, por exemplo, que a “Alemanha é Roma, como país”³⁷:

Alemães há por toda parte. A germanidade, tão pouco quanto a romanidade, a grecidade ou a britanidade, não está limitada a um Estado particular — são caracteres humanos universais — que só aqui e ali se tornaram eminentemente universais. Germanidade é genuína popularidade e por isso um ideal.³⁸

Esses fragmentos já indicam a direção do comentário de Novalis a respeito da “pátria da ironia”, comentário que chega à máxima limpidez quando ele cria e explica, partindo das observações de Schlegel, o termo *socrácia*:

O sentido da socrácia é que a filosofia está por toda parte ou em lugar nenhum — e que com leve fadiga é possível orientar-se pelo primeiro, pelo melhor em toda parte e encontrar aquilo que se procura. Socrácia é a arte de — a partir de qualquer lugar dado encontrar a localização da verdade e assim determinar com exatidão as relações do dado com a verdade.³⁹

A ironia socrática não é um saber que pode ser situado numa região específica do conhecimento, não é um campo científico claramente delimitado, com objetos e fins

³⁶ As expressões são empregadas por Rubens Rodrigues Torres Filho para comentar a “totalidade do público do *mundo leitor*” de Kant, no ensaio “Respondendo à Pergunta: Quem é a Ilustração”. In: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 97.

³⁷ *Observações Entremescladas*, 63. *Schriften*, II, p. 436; trad. cit., p. 71.

³⁸ *Observações Entremescladas*, 66. *Schriften*, II, p. 438; trad. cit., p. 71.

³⁹ *Fragmentos I*, 103. In: *Pólen*, trad. cit., p. 141.

predeterminados, e toda a sua “arte” consiste justamente em saber localizar a verdade sem nenhuma indicação prévia⁴⁰, como alguém que se orienta no mundo do pensamento, sem o apoio de nenhuma regra, somente pelo *faro*, pelo senso de direção. A retomada romântica da ironia socrática vem satisfazer uma dupla ordem de exigência: ao mesmo tempo em que “sai de si” e retorna à vida, a filosofia não se objetiva e encerra num saber determinado, mas se torna enciclopédia das ciências, saber do saber, sem ter, portanto, de alienar a sua *genialidade*, isto é, a *liberdade da reflexão*.⁴¹

Toda essa análise romântica ganha densidade e pertinência filológica quando se percebe que está de certo modo se limitando a comentar um traço que a antiguidade legou como talvez o mais característico, o mais próprio e, ao mesmo tempo, o mais extraordinário e o mais insólito de Sócrates: a sua *ατομία*.⁴² Como nenhum outro homem, Sócrates é *átomos*, “atópico”⁴³, isto é: está fora de lugar, fora do caminho ou do comum, é estranho, extraordinário, singular, paradoxal.⁴⁴ Se não se quer cortar pela raiz as ambigüidades e riquezas da figura desse meio homem, meio sátiro, então

⁴⁰ Apesar de suas diferenças em relação ao romantismo, Kierkegaard também aponta que “o decisivo em Sócrates não era um ponto fixo, mas um *ubique et nusquam* (em toda parte e em nenhum lugar).” *O Conceito de Ironia*, trad. cit., p. 29.

⁴¹ Além da distinção kantiana entre “domínio” (*Gebiet*) e “território” (*Boden*) (*KdU*, B XVI-XVII), Schlegel está repensando aqui o problema do “estatuto científico” da doutrina-da-ciência ou saber do saber, cujo conceito não pode ter “um lugar no sistemas de todas as ciências”, mas é antes “o próprio lugar de todos os conceitos científicos e indica a estes suas posições em si mesmo e por si mesmo” (*O Conceito da Doutrina-da-Ciência*. *SW*, I, p. 55; trad. cit., p. 20). Sobre a questão da “colocação” (*Erörterung*) do conceito dessa ciência suprema, cf. Rubens Rodrigues Torres Filho, *O Espírito e a Letra*, p. 27 e segs. Fichte poderia objetar que Schlegel já está situando a filosofia da filosofia no meio dos saberes objetivos; a isso, ele poderia responder que a crítica está ali (é real), mas também não está (é ideal) no meio do saber objetivado.

⁴² *Banquete*, 215 a. A *atopia* como traço peculiar e ao mesmo tempo como dificuldade historiográfica própria da figura de Sócrates é assinalada por G. Vlastos em *Socrate. Ironie et philosophie morale*. Tradução de Catherine Dalimier. Paris, Aubier, 1991, p. 11.

⁴³ *Banquete*, 221 d: “o que porém é este homem aqui, o que há de desconcertante [*átomos*] em sua pessoa e em suas palavras, nem de perto se poderia encontrar um semelhante, quer se procure entre os modernos, quer entre os antigos, a não ser que se lhe faça a comparação com os que eu estou dizendo, não com nenhum homem, mas com os silenos e sátiros, e não só de sua pessoa como de suas palavras.” (Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo, Difel, 1986, p. 196).

⁴⁴ Acepções encontradas nos verbetes *ατομία* e *ατομος* do *Greek-Englisch Lexicon Lidell & Scott*.

é preciso admitir, como faz Alcebiades, que não é fácil dar conta dessa sua “singularidade”.⁴⁵

Sócrates jamais perde seu aspecto incompreensível, e seria por isso ingênuo tentar separar nele o fundo da superfície. O mesmo ocorre com a ironia romântica: não tem cabimento querer separar a intenção sincera de sua expressão involuntária, distinguindo rigorosamente a seriedade de todo aspecto lúdico. Tentar estabelecer uma demarcação rigorosa entre a intenção sincera e a expressão involuntária, a seriedade e o jogo, é pôr a perder as duas coisas, procedimento comum dos que “não sabem de modo algum como lidar com essa constante autoparódia, na qual sempre acreditam e da qual novamente sempre desconfiam, até sentir vertigens, tomando justamente o gracejo como seriedade, e a seriedade como gracejo”.⁴⁶ Os que procedem dessa forma não percebem que a ironia, como ponto de indiferença entre real e ideal, é *inteiramente* uma coisa e, ao mesmo tempo, *inteiramente* a outra:

A ironia socrática é a única dissimulação inteiramente involuntária e, no entanto, inteiramente lúcida. Fingi-la é tão impossível quanto revelá-la. Para aquele que não a possui, permanece um enigma, mesmo depois da mais franca confissão. Não deve enganar ninguém, a não ser aqueles que a tomam por engodo e que, ou se alegram com a grande pândega de se divertir com todo mundo, ou ficam fulos, quando pressentem que também estão sendo visados. Nela tudo deve ser gracejo e tudo deve ser sério: tudo sinceramente aberto e tudo profundamente dissimulado.⁴⁷

Aqueles que não conseguem entrar no jogo, não são capazes de perceber que a ironia, se mantém no ar o suspense de que há uma *intenção* naquilo que se diz, por outro lado acaba sempre frustrando a expectativa de significação, a esperança de encontrar um sentido unívoco no discurso. Ao mesmo tempo que parece ter um propósito firme e sério, o discurso é também totalmente involuntário, instintivo, sem

⁴⁵ É a tradução de José Cavalcante de Souza para *atopia*. Trad. cit., p. 182.

⁴⁶ *Lyceum* 108. *KA*, II, p. 160.

⁴⁷ *Lyceum* 108. *KA*, II, p. 160.

encontrar um sentido unívoco no discurso. Ao mesmo tempo que parece ter um propósito firme e sério, o discurso é também totalmente involuntário, instintivo, sem nenhuma significação rigorosamente determinada.⁴⁹ Tal como em Sócrates, tampouco aqui a ironia se deixa fixar: em última instância ninguém pode dizer, por exemplo, que entendeu inteiramente um autor, que esgotou completamente o sentido de um texto — pois a inteligibilidade só é concebível pela remissão a uma totalidade ou possibilidade de sentido que o autor e o leitor têm de postular, embora a ela jamais se possa chegar. Para Schlegel, só é cabível falar em hermenêutica caso se compreenda que os sentidos que um texto comporta não podem ser apreendidos numa única leitura.. Também a interpretação é uma tarefa infinita:

Um escrito clássico jamais tem de poder ser totalmente entendido. Aqueles que são cultos e se cultivam têm, no entanto, de querer aprender sempre mais com ele.⁵⁰

Não há esgotamento possível do sentido, mas isso não significa relativismo. A exigência incondicional de inteligibilidade permanece, mas só há uma maneira de satisfazê-la: percebendo que é ao mesmo tempo desejável e inatingível, necessária e impossível. Para que haja inteligibilidade, é preciso postular e exigir uma “comunicabilidade e comunicação incondicionadas”⁵¹, as quais, no entanto, por ser justamente o fundamento do discurso e a condição do sentido, não se esgotam em nenhuma fala, em nenhuma significação determinada. Tal é o eterno brinquedo da ironia. Identificada com a “intuição intelectual”, ela é a única a ter “clareza de

⁴⁹ Essa oscilação entre intenção e instinto, par que constitui a genialidade e a ironia em Schlegel, poderia ser elucidada por uma comparação com o caráter simbólico das figuras mitológicas, segundo a explicação que dá Schelling, para quem elas não podem ser concebidas nem como criações intencionais (*absichtlich*), nem como criações sem intenção (*unabsichtlich*), pois senão, no primeiro caso, teriam sido inventadas “em vista de uma significação (*um einer Bedeutung willen*)” e, no segundo, seriam “sem significação” (*bedeutungslos*). *Philosophie der Kunst*, 41. *Werke*, III, p. 434.

⁵⁰ *Lyceum* 20. *KA*, II, p. 149.

⁵¹ *Athendum* 399. *KA*, II, p. 240.

É por isso que, não obstante se possa e deva “obter e exigir ironia” de todo aquele que quiser filosofar, tal exigência, no entanto, está longe de poder ser cumprida de maneira infalível. Buscar propositadamente a ironia é algo tão ingênuo⁵² e ineficaz quanto procurar ser chistoso⁵³ ou querer invocar as musas a qualquer custo. Ser irônico é uma tarefa da mesma ordem de dificuldade que aquilo que Schlegel chama de “imperativo categórico da genialidade”, onde a exigência nem sempre é proporcional ao resultado: “Deve-se exigir gênio de todo mundo, mas sem contar com ele”.⁵⁴ Como na criação do gênio, também na ironia não é possível afirmar nada inteiramente *a priori*, pois não se pode prescrever regras que orientem onde arte e natureza, intenção e instinto, seriedade e fingimento, se fundem e se separam. Por mais que possam fornecer algumas diretrizes, as regras, num caso como noutro, serão sempre insuficientes para pôr em ordem aquilo que justamente se compraz em fugir de toda ordem. Assim como Sócrates, ao mesmo tempo homem e sátiro, o fragmento 42 do *Lyceum* mostra que o homem inteiramente irônico deve ser representado como alguém que está possuído por *dois bufões* agindo em eterno auto-espelhamento e autoparódia. O primeiro, exercendo sua mímica “desde o interior”, ri de sua simplicidade natural, se eleva acima de si mesmo, acima de sua “própria arte, virtude ou genialidade”. Este é o filósofo, o *bufão transcendental*.⁵⁵ Mas o filósofo (contrariamente àquilo que se condena no romantismo) não detém os direitos sobre a ironia. Imagem invertida dele, o segundo bufão (“bufão italiano comum” que, por simetria, se poderia chamar de *bufão empírico*) o arremeda do exterior, ri de seus pensamentos excessivamente sérios e não deixa, com isso, que o filósofo se perca nas nuvens. A ironia não é nem somente elevação ao transcendental, nem somente riso comum, mas as duas coisas ao mesmo tempo, uma mímica positiva e uma mímica negativa, um “mimo absoluto” como “unidade da urbanidade”.⁵⁶

⁵² *Athenäum* 305. *KA*, II, p. 217.

⁵³ *Athenäum* 32. *KA*, II, p. 170.

⁵⁴ *Lyceum* 16. *KA*, II, p. 148.

⁵⁵ *Lyceum* 42. *KA*, II, p. 152.

⁵⁶ *FPL*, V, 723; *FPL*, V, 747. *KA*, XVIII, pp. 174 e 149.

Com essa dupla bufonaria se pode reatar um fio deixado por algum tempo de lado na discussão. A idéia de recorrer à ironia socrática tem, como se pode depreender do que foi dito, tanto um respaldo na noção do *gênio* em Kant — a ironia não se deixa ensinar nem aprender segundo preceitos —, quanto na do *homem efetivo* de Fichte, figura que deve realizar em si tanto o filósofo (ponto de vista transcendental), quanto o homem comum (ponto da consciência natural). Com uma vocação natural para a urbanidade, o bufão “empírico-transcendental” (para falar como Foucault) deve efetuar a passagem da filosofia à exterioridade, isto é, do idealismo ao realismo, mas ao mesmo tempo, num movimento simetricamente inverso, consumir a elevação do ponto de vista comum (daquilo que Schlegel chama de poesia) à filosofia. O sábio socrático do romantismo está nesse entrecruzamento de filosofia — que sai da imanência da razão, encontra a “vida” e volta a si — e de poesia, que faz o mesmo caminho na direção inversa:

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.⁵⁷

Filosofia e poesia devem *sair de si mesmas*, deixar seu isolamento, para poder voltar a ser o que efetivamente devem ser, através de sua unificação na *religião*.⁵⁸ Somente com o enlace das duas, uma complementando reciprocamente a outra (“A poesia traz os deuses à terra, a filosofia eleva os homens aos deuses.”⁵⁹), poderá surgir a verdadeira vida e, com esta, a *crítica*⁶⁰ — concebida como o “centro onde as relações entre poesia e filosofia se constituem em massa para a religião”.⁶¹

⁵⁷ *Ideen* 25. *KA*, II, p. 258. Cf. *PhL*, IV, 1528. *KA*, XVIII, p. 320.

⁵⁸ *Ideen* 46. *KA*, II, pp. 260-261.

⁵⁹ *PhL*, IV, 460. *KA*, XVIII, p. 231.

⁶⁰ *PhL*, IV, 925, 1308. *KA*, XVIII, pp. 272 e 303.

⁶¹ *PhL*, V, 158. *KA*, XVIII, p. 336.

Como unificação de filosofia e poesia, a crítica já não pode ser entendida simplesmente como o exame prévio dos limites do conhecimento das faculdades da mente. Conforme se viu no capítulo anterior, para poder determinar os limites de uma certa esfera é preciso estar além desses limites, e por isso dirá Schlegel: “Toda filosofia é, por natureza, transcendente, e nenhuma mais do que a crítica.”⁶² Transcendência dos limites que põe a filosofia em contato com uma alteridade que não obedece estritamente seus princípios lógicos: tal é a completa reformulação do conceito de crítica operada pelo romantismo, cuja consequência será também uma “justa represália”⁶³ para com a filosofia e a correção de uma distorção histórica. Na ótica de um certo “hipercriticismo”, que surge na filosofia depois da publicação das obras de Kant, a filosofia crítica teria nascido como se “tivesse caído do céu”⁶⁴, pois, por uma espécie de ordem inelutável das coisas, “a filosofia alemã também teria podido se tornar crítica *sem Kant*”.⁶⁵ Ora, esse surgimento *ex nihilo* pode ter uma outra explicação mais plausível, pois aí não se percebe que “muito antes de Kant”, também a poesia, também a “crítica poética tendia à filosofia crítica”⁶⁶ — e é justamente isso que torna a “descoberta” de Kant uma obra tanto mais notável, pois nela não se trata simplesmente de dar voz a uma verdade científica “intemporal”, e sim de captar uma *tendência* inerente à filosofia, poesia e arte, enfim, uma tendência própria de *sua época*. A filosofia kantiana não é, assim, resultado unicamente de sua laboriosa aplicação, mas também de seu “gênio crítico” — pois a crítica nada é sem senso poético, sem genialidade “divinatória”⁶⁷ que fareja o curso da história. Como se apresentam as principais tendências dessa época que Kant chama de “a época da crítica”, é o que se tentará mostrar agora.

⁶² *PhL*, V, 322. *KA*, XVIII, p. 348. Cf. *PhL*, V, 323, e Apêndice II, 23. *KA*, XVIII, pp. 348 e 521.

⁶³ *Athenäum* 56. *KA*, II, p. 173: “Uma vez que agora a filosofia critica tudo o que lhe surge pela frente, uma crítica da filosofia nada mais seria que uma justa represália.”

⁶⁴ *Athenäum* 387. *KA*, II, p. 273.

⁶⁵ *PhL*, II, 645. *KA*, XVIII, p. 83.

⁶⁶ *PhL*, II, 654. *KA*, XVIII, p. 84.

⁶⁷ *PhL*, II, 308; *PhL*, V, 328; *PhL*, V, 710; *KA*, XVIII, pp. 48. 348 e 380.

O poeta, o filósofo e a Revolução

O método é o que há de melhor no *Wilhelm Meister*, assim como na doutrina-da-ciência e, no fundo, também na Revolução.

Sócrates como gênio revolucionário na filosofia. —
Friedrich Schlegel⁶⁸

A aproximação de filosofia e poesia, a propensão inconsciente e irresistível que, como tendência histórica, as leva a se aproximar uma da outra, também pode ser explicada a partir de uma insuficiência intrínseca a cada uma delas, que se traduz no já conhecido problema da inteligibilidade: sozinho consigo, um poeta ou um filósofo é incapaz de entender a si mesmo. De certo modo, é como se o poeta precisasse da clareza de espírito do filósofo, mas a intuição intelectual deste seria, por sua vez, como uma luz de todo imperceptível, se não houvesse algo opaco a lhe fornecer contraste, um corpo que lhe servisse como que de prisma: o idealista transcendental não pode compreender a intuição intelectual que efetua — ele age e, ao mesmo tempo, observa como age —, sem o meio “externo” da linguagem. Filósofo e poeta: tal é a nova maneira de explicar a descoberta fichtiana da determinação recíproca entre a consciência filosofante e a consciência natural, uma desempenhando a função abstrata do pensamento e outra, a concretude do discurso. Mas é claro que essa divisão tem um caráter meramente descritivo, pois na verdade o homem *inteiro* tem de ser as duas coisas, indistintamente.

Para poder entender a si mesma, a filosofia tem portanto de se voltar para a poesia, e, de uma maneira mais ampla, para a *filologia* em geral, para a “gramática”, isto é, tem de possuir aquele “interesse gramático”, que, como “contrapartida” (*Gegenstück*) da filosofia⁶⁹, será um dos elementos formadores da “crítica”. É do

⁶⁸ *FPL*, XIII, 195. *KA*, XVI, p. 475. *PhL*, II, 394. *KA*, XVIII, p. 59.

⁶⁹ *Athenäum* 404. *KA*, II, pp. 241-241.

complemento recíproco entre o filósofo e o filólogo que se tomará possível solucionar o problema da inteligibilidade:

Ninguém entende a si mesmo, enquanto é apenas ele mesmo e não ao mesmo tempo também um outro. Por exemplo, quem é ao mesmo tempo filólogo e filósofo, entende sua filosofia por meio de sua filologia e sua filologia por meio de sua filosofia. —⁷⁰

Assim como o filósofo precisa da gramática, assim também, sem filosofia, “o maior poeta ou filólogo tem facetas em que é tão teimosamente tolo e obscuro quanto o mais comum dos mortais”.⁷¹ Mas a verdadeira *Bildung* consiste justamente na iluminação recíproca — nesse constante diálogo interior a que se entregam os indivíduos *de um único e mesmo eu*, que é, a um só tempo, filólogo e filósofo, criador e intérprete, autor e leitor. A disposição de se submeter a exame e, com isso, buscar a formação das próprias faculdades pressupõe como momento complementar a capacidade de compreender *um outro*, que irá tirar do adormecimento potencialidades até então insuspeitadas pelo próprio indivíduo. Numa palavra, “ninguém pode entender a si mesmo, se não entende seus companheiros”, pois a crítica *de si mesmo* depende de um sentido para o infinito, de uma capacidade de ouvir o “gênio da época”.⁷² Mas, inversamente, entender o outro também requer desdobramento e comparação das várias “personagens” de um determinado indivíduo, e por isso se pode dizer que “o crítico é um leitor que rumina” e que “deveria ter mais de um estômago”⁷³ para ser como um “homem livre e culto”:

Um homem verdadeiramente livre e culto [*gebildet*] teria de poder se afinar a seu bel-prazer ao tom filosófico ou filológico, crítico ou poético, histórico ou retórico, antigo ou moderno, de modo inteiramente arbitrário, como se afina um instrumento, em qualquer tempo e em qualquer escala.⁷⁴

⁷⁰ *PhL*, II, 651. *KA*, XVIII, p. 84.

⁷¹ *PhL*, II, 229. *KA*, XVIII, p. 40.

⁷² *Ideen* 124. *KA*, II, p. 268.

⁷³ *Lyceum* 27. *KA*, II, p. 149.

⁷⁴ *Lyceum* 55. *KA*, II, p. 154.

Através dessa capacidade de ser um indivíduo plural (ao mesmo tempo “si mesmo” e outros), se chega também àquela meta que Kant propõe para a atividade de interpretação, que deve procurar *entender um autor melhor do que ele próprio se entendeu*:

Para entender alguém que se entende somente pela metade, se tem primeiro de o entender por inteiro e melhor do que ele mesmo, mas então também apenas pela metade e exatamente tanto quanto ele mesmo.⁷⁵

Isoladamente, o poeta ou o filósofo só se entende pela metade, pois é apenas a metade do todo, “meia formação lógica” (*halbe logische Bildung*)⁷⁶ de um homem, ou, para usar a expressão novalisiana, é somente “um meio gênio” (*ein halbes Genie*). Para ser um gênio completo, um “gênio do gênio”⁷⁷, o filósofo e o poeta terão de se tornar um “crítico histórico”, o único capaz de entender os dois.⁷⁸ Mas o trabalho desse crítico é inteiramente reflexionante: compara a individualidade do poeta ou filósofo ao seu ideal, a letra ao espírito da obra ou, com mostra magistralmente Benjamin, a *forma-de-exposição* à *Idéia das formas* ou *Idéia da arte*.⁷⁹ É assim que a crítica pode ser uma retomada literal da hermenêutica encontrada nos textos kantianos:

Crítica nada mais é propriamente que a comparação do espírito e da letra de uma obra, que é tratada como infinito, como absoluto, e como indivíduo. — *Criticar* quer dizer entender um autor melhor do que ele mesmo se entendeu.—⁸⁰

⁷⁵ *Athendum* 401. KA, II, p. 241. Cf. *PhL*, II, 434, p. 63: “Para entender alguém é preciso, primeiro, ser mais esperto [*klug*] do que ele, depois tão esperto e tão tolo quanto ele. Não é suficiente que se entenda o verdadeiro sentido de uma obra confusa melhor do que o próprio autor a entendeu. É preciso também conhecer a própria confusão até os princípios, é preciso poder *caracterizá-la* e até *construí-la*. <Idéia de uma caracterização *pura e aplicada*.>”

⁷⁶ *FPL*, III, 147. KA, XVI, p. 47.

⁷⁷ *Observações Entremescladas*, 22. In: *Pólen*, trad. cit., p. 49.

⁷⁸ *PhL*, II, 997. KA, XVIII, p. 112.

⁷⁹ BENJAMIN, W. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*. Tradução, introdução e notas de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo, Iluminuras-edusp, 1993, pp. 92-93.

⁸⁰ *FPL*, V, 992. KA, XVI, p. 168.

A crítica se funda numa *Idéia*, antecipação “divinatória” de um todo orgânico ainda não realizado, mas por realizar num progresso infinito. Supõe, portanto, um *sistema*, uma totalidade, a partir da qual examina aquilo que lhe é exterior — algo que deve ser submetido a seu crivo —, e também *a si mesma*. Para que a filosofia chegue a essa totalidade crítica falta ainda, como se viu, um complemento externo — que lhe é proporcionado pela vida, pela poesia ou pela arte. Para ser completa, a crítica deve ser inteiramente uma coisa e inteiramente outra, inteiramente filosofia e inteiramente poesia. A comparação com a ironia é indispensável. A crítica tem de ser resultado do desenvolvimento integral do indivíduo, como a ironia, que, sendo a máxima lucidez de consciência (intuição intelectual) e o ponto mais alto da formação, nasce da “unificação do sentido artístico da vida [*Lebenskunstsinn*] e do espírito científico [*wissenschaftlicher Geist*]”.⁸¹

Talvez seja importante assinalar que a ironia foi em princípio assimilada por Schlegel somente ao primeiro termo da unificação, ao “sentido artístico da vida”.⁸² Isso se explica, provavelmente, pela antinomia que verifica existir (por analogia com o par sentido artístico/espírito científico) entre “doutrina-da-arte-da-vida” (*Lebenskunstlehre*) e “doutrina-da-ciência” (*Wissenschaftslehre*): a “doutrina-da-arte” seria a “antítese absoluta de doutrina-da-ciência”.⁸³ No entanto, essa antítese é articulada dentro do projeto romântico de “enciclopédia”, que se constrói “a partir de uma síntese da doutrina-da-ciência e da doutrina-da-arte”⁸⁴ — uma síntese como superação da antinomia entre as duas doutrinas naquela que seria uma “doutrina-da-formação”:

Formação é a questão da filosofia absoluta, doutrina-da-ciência e doutrina-da-arte juntas são doutrina-da-formação [*Bildungslehre*]. A

⁸¹ *Lyceum* 108. *KA*, II, p. 160.

⁸² “Ironia socrática = sentido artístico da vida [*Lebenskunstsinn*].” *FPL*, IV, 206. *KA*, XVI, p. 80.

⁸³ *FPL*, V, 228. *KA*, XVI, p. 103.

⁸⁴ *PhL*, V, 652. *KA*, XVIII, p. 374.

ironia tem sua verdadeira sede na filosofia sistemática; ambas têm algo cíclico.⁸⁵

A ironia é a sistematização, a expressão última, perfeita e acabada da *Bildung*. Ou como afirma outro fragmento:

Formação é síntese antitética, e perfeição e acabamento até a ironia. — Num homem que alcançou uma certa altura e universalidade da formação, seu interior é uma cadeia ininterrupta das mais terríveis revoluções. —⁸⁶

Explicando o que seria essa “síntese antitética”, essas “terríveis revoluções” no interior de um homem cuja formação chega à ironia, a versão do fragmento publicada na revista *Athenäum* traz uma outra formulação para o trecho final:

A vida do espírito universal é uma cadeia ininterrupta de revoluções internas: nele vivem todos os indivíduos, os originais, eternos. É um genuíno politeísta e traz o Olimpo inteiro em si.⁸⁷

A diferença entre as versões não deixa de ser significativa. Na primeira, o ponto de vista é o de uma “sinfilosofia interior”, pois um único homem traz a universalidade da formação em si. Na segunda, a sinfilosofia é “exterior”, é a “vida do espírito universal” animada por todos os deuses olímpicos. Mas tal diferença é menos importante quando se nota que, tanto para o indivíduo particular quanto para os indivíduos no todo, a doutrina-da-formação se caracteriza como a síntese suprema, que não unifica apenas os pólos alternativos da reflexão filosófica (filosofia-de-natureza/filosofia-de-arte — *Naturphilosophie-Kunstphilosophie*) e da reflexão poética (poesia-de-natureza/poesia-de-arte — *Naturpoesie-Kunstpoesie*), mas opera também a síntese entre essas duas séries. Não lhe basta ser “espírito” e “espírito científico” (ponto de vista natural e ponto de vista filosófico), nem “vida” e “sentido

⁸⁵ *PhL*, II, 961. *KA*, XVIII, p. 109.

⁸⁶ *PhL*, II, 637. *KA*, XVIII, pp. 82-83. Cf. *FPL*, V, 505: “Pode a ironia surgir meramente do alto de um único gênero de formação, ou somente da confluência de muitos? —”

⁸⁷ *Athenäum* 451. *KA*, II, p. 255.

artístico da vida” (ponto de vista natural e ponto de vista artístico). Como *saber absoluto*, é a própria síntese desses elementos, síntese quintupla, mas que, diferentemente da doutrina-da-ciência, deve ser pensada como a síntese de uma “política superior”:

Que tudo (toda arte) deva ser ciência, é uma proposição da lógica da doutrina-da-ciência [*Wissenschaftslehre*]; que tudo, todas *ciências devam se tornar artes*, é uma proposição da doutrina-da-arte [*Kunstlehre*]. Ambas, no entanto, também uma proposição da política superior. —⁸⁸

A filosofia deve sair de si e encontrar a poesia (doutrina-da-ciência); a poesia, sair de si e encontrar a filosofia (doutrina-da-arte). Ambas se unificam na política superior. É assim que se apresenta o projeto “político” do romantismo. Tal projeto também pode se apoiar na constatação histórica segundo a qual “toda a história da poesia moderna” é no fundo um comentário ao “breve texto da filosofia” que diz: “toda arte deve se tornar ciência e toda ciência, arte; poesia e filosofia devem ser unificadas”.⁸⁹ Foi a percepção da necessidade dessa unificação que faltou ao *filosofia transcendental* de Fichte, e que a impediu de fazer uma “constituição da época”⁹⁰, pois para isso o idealismo precisaria ter saído do âmbito restrito de uma doutrina-da-ciência para se tornar “a história da natureza e a história da liberdade — a doutrina-da-formação da eguidade pura [*die Bildungslehre der reinen Ichheit*]”.⁹¹

O idealismo *transcendental* não conseguiu, no fim das contas, chegar a se constituir como idealismo *crítico*, como uma *crítica* na qual “ciência e arte se interpenetraram”⁹², na qual a ciência pode enfim passar do idealismo ao realismo, e

⁸⁸ *PhL*, II, 632. *KA*, XVIII, p. 82.

⁸⁹ *Lyceum* 115. *KA*, II, p. 161. Cf. *Athenäum* 302: “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.” (*KA*, II, p. 216.)

⁹⁰ *PhL*, IV, 515. *KA*, XVIII, p. 236.

⁹¹ *PhL*, II, 175. *KA*, XVIII, p. 35. Sobre a doutrina-da-formação universal como síntese da história da natureza e história da liberdade”, *PhL*, Apêndice I, 5, p. 506.

⁹² *PhL*, V, 712. *KA*, XVIII, p. 380.

a arte, do realismo ao idealismo.⁹³ Por mais subjetiva e arbitrária que confessadamente seja a constituição da época elaborada pelo romântico⁹⁴, ele acredita ter sido crítico o suficiente para poder pressentir as *tendências* fundamentais da história de seu tempo. Idealismo transcendental (doutrina-da-ciência), romance (doutrina-da-arte) e Revolução (doutrina-da-formação) — tal é o quadro do sistema da “política superior” que se pode encontrar no mais célebre dos fragmentos românticos:

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 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, aos quais na época a plebe barulhenta não prestou muita atenção, desempenham um papel maior do que tudo o que esta produziu.⁹⁵

Para ser inteiramente cultivado (*gebildet*), o “filósofo poetizante” ou “poeta filosofante” tem de ser também historiador ou profeta, e essa capacidade de divinação histórica é que propriamente constitui o coroamento da crítica. Faculdade que se poderia (sem nenhum tom obscurantista) chamar de mística, mas também de genial ou irônica, ela é ao mesmo tempo a suprema combinação de *espírito científico* e *sentido artístico*, síntese que não pode ser construída idealmente, mas tem de ser *efetivada* na figura do *filósofo crítico*. Só a crítica pode ser doutrina-da-ciência e doutrina-da-arte-da-vida⁹⁶, isto é, doutrina-da-formação, pois somente o filósofo crítico completa seu acabamento artístico e científico, vivifica com igual intensidade arte e ciência:

⁹³ *PhL*, V, 630. *KA*, XVIII, p. 373.

⁹⁴ *Über die Unverständlichkeit*. *KA*, II, p. 367.

⁹⁵ *Athenäum* 216. *KA*, II, pp. 198-199. Cf. *PhL*, II, 662. *KA*, XVIII, p. 85.

⁹⁶ *FPL*, V, 664. *KA*, XVI, p. 141.

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. —⁹⁷

Como o sábio (*σοφός*), o filósofo crítico é aquele “que tudo sabe = que tem unidade em seu saber = um saber perfeito e acabado em si mesmo.”⁹⁸ Mas com a unificação de filosofia e poesia, com o supremo acabamento da formação, já se pode adentrar um terreno cujo acesso estava vedado a cada uma delas separadamente: o da religião. É este o sentido da pergunta que Schlegel faz a Novalis: “a síntese de Goethe e Fichte proporciona outra coisa além de religião?”⁹⁹ Como “universalidade absoluta”, e não aprimoramento e “isolamento intencional” de uma inclinação dominante¹⁰⁰, a crítica também é a realização do “retorno a si da filosofia”, isto é, da *enciclopédia*, que indica a todas as artes e ciências o seu lugar sistemático no conjunto do saber, embora ela mesma não se encontre *em lugar nenhum*. A “pátria da ironia” é exatamente o *não-lugar*, a *liberdade*, onde o idealismo sai enfim de seu isolamento e reencontra a vida, e somente aí pode se tornar inteiramente crítica, isto é, “filosofia da filosofia”.¹⁰¹ Combinando a “arte da vida” e o “andamento científico” o romântico pode redefinir o sentido da palavra “filósofo”:

Todos os românticos são filósofos, como artistas da vida em conduta científica.¹⁰²

⁹⁷ *PhL*, II, 157, p. 84. A identificação entre o crítico (= filólogo e historiador) e o sábio, começa a aparecer nas reflexões sobre filologia: “O crítico é quase como o σοφός.” (*FPL*, IV, 75. *KA*, XVI, p. 67).

⁹⁸ *PhL*, Apêndice II, 20. *KA*, XVIII, p. 520.

⁹⁹ Carta de 2 de dezembro de 1798. *KA*, XXIV, p. 207.

¹⁰⁰ *FPL*, V, 662. *KA*, XVI, p. 141.

¹⁰¹ “Uma filosofia se torna crítica mediante a síntese com sua filosofia da filosofia. —” (*PhL*, II, 991. *KA*, XVIII, p. 112.)

¹⁰² “Alle Romantiker sind Philosophen als Lebenskünstler im Wissenschaftsgange. —” (*PhL*, II, 352. *KA*, XVIII, p. 54).

É essa condição mais livre que, com todos os riscos que implica, pode também servir para diferenciar o romântico dos outros “espíritos científicos” e dos outros “artistas da vida”:

Deve o idealista viver de *uma maneira nômade* em todas as ciências e artes — ou deve se estabelecer determinadamente numa região? — Da primeira espécie são Lessing, Novalis, em parte também Goethe. — Da segunda, Winkelmann, Tieck, Fichte. — <Ritter, Wolf.> Minha natureza me compele mais para a primeira, embora isso pareça levar a um revés quase certo. <Quanto a Fichte, isso ainda não se sabe ao certo.>¹⁰³

Viver como um nômade ou fincar definitivamente sua bandeira numa arte ou ciência: assim colocada, a alternativa talvez faça perder de vista que a liberdade com que o idealista se move no saber enciclopédico não exclui — aliás, implica — o conhecimento mais rigoroso da ciência e a destreza da arte. Para ter essa *liberdade de movimento* no conjunto do saber, o aluno tem de entender mais da ciência que o professor, o aprendiz tem de se mostrar melhor no ofício que o artista e — cúmulo da ironia — o discípulo tem de ser mais *irônico* que o próprio mestre da ironia:

Um filósofo crítico pode se mover muito *mais livremente*, caminha muito *mais seguramente*, procede conforme princípios deduzidos (da lógica material), é, portanto, *mais artista* do que o *socrático*. Tem mesmo de poder se tornar mais socrático que o próprio Sócrates.¹⁰⁴

¹⁰³ *PhL*, VII, 189. *KA*, XVIII, p. 490. A última frase do texto mostra a esperança de Schlegel, de que Fichte saísse enfim do “círculo mágico” da doutrina-da-ciência.

¹⁰⁴ *FPL*, IV, 46. *KA*, XVIII, p. 64.

VIII — O Witz: princípio e órgão da filosofia

O que se passa com o falar e escrever é propriamente uma coisa maluca; o verdadeiro diálogo é um mero jogo de palavras. Só é de admirar o ridículo erro: que as pessoas julguem falar em intenção das coisas. Exatamente o específico da linguagem, que ela se aflige apenas consigo mesma, ninguém sabe. Por isso ela é um mistério tão prodigioso e fecundo — de que quando alguém fala apenas por falar pronuncia exatamente as verdades mais esplêndidas, mais originais.

Novalis¹

*A crítica como invenção*²

Inventar (de *inventare*, freqüentativo de *inventre*, achar) é encontrar na mesma medida em que se busca...

Davi Arrigucci Jr.³

Como se teve ocasião de ver no final do capítulo anterior, a crítica constitui para Schlegel o ápice, o ponto supremo de convergência da formação do filósofo e do

¹ *Monólogo. Schriften, II*, p. 692; trad. cit., p. 195.

² O subtítulo é inversão de outro subtítulo, o da primeira parte — “A invenção como crítica” — do ensaio de Davi Arrigucci Junior “Escorpionagem: O que Vai na Valise” (publicado em *Achados e Perdidos*. São Paulo, Polis, 1979). Essa inversão, aliás, já vai indicada no subtítulo da segunda parte (“Vice-versa”) desse estudo originalmente publicado como apresentação a *Valise de Cronópio* de Júlio Cortázar (São Paulo, Perspectiva, 1974). Porém, mais que o título, o que vale aqui é a inspiração: se a primeira parte do ensaio é uma leitura de como a crítica se incorpora à elaboração ficcional, a segunda parte dele mostra, inversamente, como o ensaio cortazariano “funde o rigor e a seriedade bem comportada da crítica à liberdade inventiva da criação”. Guardadas as diferenças, os dois pontos de vista — da invenção como crítica e da crítica como invenção — também estão presentes no romantismo.

³ *Enigma e Comentário. Ensaio sobre Literatura e Experiência*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 176.

artista. Como desenvolvimento ideal do espírito científico e do senso artístico, a atividade crítica não se diferencia da genialidade (que é sempre vivificação das capacidades da mente) senão porque se desincube de suas tarefas com consciência e é, por assim dizer, gênio *metodizado*. Da perspectiva da filosofia kantiana, a assimilação da atividade criadora representa, no entanto, uma mudança radical no conceito de crítica, pois a partir da agora esta já não será entendida como mero *cânon* para julgar os conhecimentos que poderão fazer parte do sistema da filosofia, e sim como o próprio *órganon* da descoberta. Tal é o paradoxo sobre o qual se pretende construir o novo conceito de crítica: diferentemente do que em geral se costuma entender sob essa palavra, que remete ao exame e apreciação de coisas *que já existem*, no romantismo a crítica será pensada, na direção oposta, como o instrumento que possibilita fazer descobertas e invenções *futuras*. Por isso, também se poderá dizer que a crítica é genial, *profética*, *divinatória*, uma lógica que não tem uma função meramente negativa, mas antes positiva e “progressiva”, cujo espírito não é *skepsis*, mas *divinação*.⁴

É bem verdade que esse gênio “divinatório” não é de todo estranho ao espírito da própria crítica kantiana. Como afirma Kant, a crítica, se não é *ainda* a filosofia transcendental, a ciência ela mesma, pode no entanto se apresentar como o esboço, o delineamento, “a Idéia completa da filosofia transcendental”.⁵ Tal sentido antecipatório da crítica foi imediatamente assinalado por Fichte e Schelling. Segundo Schelling, para poder dizer que esgotou todos os princípios sintéticos *a priori*, Kant teve de circunscrever uma totalidade e, com isso, delinear a “protoforma” (*Urform*) para toda e qualquer forma singular da filosofia.⁶ Somente com esse projeto da filosofia transcendental na mente se tornaria viável o programa

⁴ *Athendum*, 116, 221, 249. *KA*, II, pp. 183, 201 e 207. *PhL*, II, 308; *PhL*, V, 328; *PhL*, V, 710. *KA*, XVIII, pp. 49, 348 e 380.

⁵ *KRV*, B 28.

⁶ SCHELLING, F. W. J. *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. *Werke* I, p. 47. Sobre a “inspiração superior”, sobre a “faculdade divinatória da verdade” de Kant, da qual fala Fichte, cf. o capítulo III.

apresentado nos *Prolegomenos*: “ciência inteiramente nova”, a filosofia transcendental, “que precede necessariamente toda metafísica”⁷, deve examinar *como* são possíveis ciências efetivamente existentes (matemática, ciência da natureza e até a metafísica como “disposição natural”), a fim de saber *se e como* a metafísica é possível como ciência. A crítica pode portanto investigar a *realidade* e a *possibilidade* de uma ciência cujo conceito ainda permanece inteiramente “problemático”.⁸

Se, de um lado, ainda guarda as marcas da inspiração kantiana, de outro a crítica toma um rumo surpreendente em Schlegel: para ele, a crítica deve desempenhar um papel semelhante ao que o sistema leibniziano reservava à *lógica*. Uma tal reviravolta tem um aspecto paradoxal: pois foi justamente por constatar a impotência especulativa da lógica e verificar que não se presta minimamente à ampliação do conhecimento que Kant foi levado à idéia de *crítica*. Mas, sem pôr a perder o laborioso esforço que está na origem da crítica, é preciso entender que Schlegel não está simplesmente querendo voltar à velha metafísica dogmática, nem usurpando, em favor dela, um nome que absolutamente não lhe cabe. Causa, sem dúvida, estranhamento que trate a crítica como sinônimo de “arte da invenção”, de *ars combinatoria* ou de *lingua characteristic universalis* — designações que remontam a Leibniz. Schlegel acredita poder designá-la assim, porque pensa que possui um princípio positivo de descoberta e é, por isso, um instrumento da *Bildung*, um “*órgano da enciclopédia*”.⁹ Em Kant, o lugar que antes cabia à invenção e à ampliação teórica do conhecimento nos sistemas dogmáticos é esvaziado para dar espaço à investigação transcendental das Idéias reguladoras e ao exame do gênio; em Schlegel, a própria crítica se torna o lugar da invenção e do gênio: para ele já não basta fazer simplesmente da genialidade “o objeto da crítica”¹⁰, uma vez que, de

⁷ *Prolegomena*, A 46.

⁸ *Prolegomena*, A 38.

⁹ *PhL*, V, 710. *KA*, XVIII, p. 380.

¹⁰ *FPL*, V, 1004. *KA*, XVI, p. 168.

agora em diante, tanto é e pertinente levantar a questão: "o sentido para a genialidade não é ele mesmo genialidade?"¹¹ Deste ponto de vista, já não poderá haver distinção entre crítica e poesia, juízo estético e criação:

Poesia só pode ser criticada por poesia. Um juízo artístico que não é ele mesmo uma obra de arte na matéria, como exposição da impressão necessária em seu devir, ou mediante uma bela forma e um tom liberal no espírito da antiga sátira romana, não tem absolutamente direito de cidadania no reino da arte.¹²

Schlegel está plenamente convencido de que é preciso conceber a crítica de uma maneira totalmente diferente do que se fez até então. Essa convicção se apóia numa percepção histórica. Diferentemente do que ocorreu na Grécia, onde a literatura floresceu muito tempo antes de surgir a crítica, entre os modernos, e sobretudo entre os alemães, é possível dizer que crítica e literatura não apenas nasceram simultaneamente, mas que aquela veio à luz um pouco antes desta.¹³ Talvez seja até mais correto dizer que, assim como os modernos ainda não têm uma literatura clássica, isto é, um conjunto estilístico fechado e homogêneo, também não têm uma poética e uma estética definidas. Ora, isso de certo modo constitui uma vantagem, pois dá a oportunidade de pensar "a possibilidade e a idéia de uma crítica de um gênero inteiramente outro"¹⁴, distinto de tudo o que se fez até agora com esse nome:

Uma crítica que seria não tanto o comentário de uma literatura já existente, acabada, empalidecida, quanto o órgão de uma literatura ainda inacabada, em formação, e mesmo em seu início. Um órgão da literatura, portanto, uma crítica que não seria meramente explicativa e conservadora, mas ela mesma produtora, ao menos indiretamente pela orientação, pela ordenação, pelo estímulo.¹⁵

¹¹ *FPL*, V, 506. *KA*, XVI, p. .

¹² *Lyceum* 117. *KA*, II, p. 162.

¹³ *Lessings Gedanken und Meinungen*. *KA*, III, pp. 81-82. É nessa perspectiva que se pode ler, por exemplo, o fragmento 25 do *Athenäum*: "A germanidade é um objeto de predileção para o caracterizador, porque, quanto menos pronta uma nação, tanto mais é objeto da crítica e não da história." *KA*, II, p. 196.

¹⁴ *Idem*, p. 82.

¹⁵ *Idem*, *ibidem*.

Uma tal crítica não se limita ao estudo de casos isolados, mas quer e deve despertar os gênios individuais para a verdadeira universalidade, e constituir e organizar a literatura em toda a sua amplitude¹⁶, pois somente ela pode ter “uma intuição e uma ordenação do todo que deve ser produzido, e em vista do qual se deve agir”.¹⁷ Sendo a única a ter clareza sobre a meta a ser buscada, a crítica pode proporcionar os meios para chegar até ela, dividindo o que cabe individualmente a cada ciência ou arte. Ela seria *enciclopédia* ou *saber do saber*.

Não seria preciso insistir muito aqui para mostrar o quanto essa concepção de crítica está ligada ao programa que o famoso fragmento 116 do *Athenäum* traça para a poesia romântica, entendida como “poesia universal progressiva”. Walter Benjamin mostrou, com acerto, que esse fragmento “leva a cabo a síntese de todos os conceitos”.¹⁸ Sem dúvida, nele se afirma que a poesia romântica não quer apenas “reunificar todos os gêneros separados da poesia e pôr a poesia em contato com filosofia e retórica”, mas também “fundir poesia e prosa, genialidade e crítica” etc. A poesia universal progressiva é um espírito combinatório inesgotável, uma fusão de gêneros que jamais tem fim, uma reflexão infinita. O gênero poético romântico “está sempre em devir, sua verdadeira essência é mesmo a de que só pode vir a ser, jamais ser de maneira perfeita e acabada”. Ora, esse inacabamento, essa eterna perfectibilidade da poesia moderna parece exigir mesmo um outro modo de compreensão: como já não se trata de julgar as obras pelos modelos antigos, nem de comentar onde respeitam ou ferem as normas clássicas de cada gênero, mas de apreender, em toda a diversidade e amplitude, um “classicismo crescendo sem limites”, fica claro que a poesia romântica não pode ser classificada em nenhuma teoria já existente dos gêneros, e que, portanto, sua dinâmica e seu ideal só podem

¹⁶ *Idem, ibidem.*

¹⁷ *Idem, ibidem.*

¹⁸ BENJAMIN, W. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*. Tradução de Márcio Seligman-Silva. São Paulo, Iluminuras-edusp, 1993, p. 113.

ser entendidos e caracterizados por uma crítica que seja “divinatória”.¹⁹ A crítica tem de ser “profética”, pois precisa antecipar genialmente uma totalidade *que ainda não existe*, e somente pelo poder de sintetizá-la numa unidade é capaz de compreender e avaliar a relação de uma obra dada para com esse conjunto ou totalidade.

No entanto, essa construção do ideal da crítica correria o risco de ser arbitrária, se não se fundasse, antes de mais nada, em observações históricas: na maioria dos principais autores da literatura moderna é bastante clara a tendência a criar *romanticamente*, a combinar os gêneros como no *romance*, que não é um “gênero particular”, mas o próprio “elemento da poesia”.²⁰ Os escritores modernos procedem segundo uma lógica combinatória que visa alcançar o gênero supremo, a *forma das formas* ou, na expressões de Benjamin, a “Idéia das formas”, a “Idéia da arte”.²¹ Mas essa tendência combinatória do romance, que se observa *historicamente* na literatura, também pode ser reconstituída e explicada, com toda a clareza, necessidade e universalidade, pela filosofia. Eis mais uma razão pela qual, acredita Schlegel, sua concepção do que seja crítica não tem nada de arbitrário. Há uma tendência combinatória pulsando no interior de cada ciência e arte: aquilo que o romance representa para a poesia e literatura romântica, e o amor e a amizade representam para a vida, será, na filosofia, o chiste.²²

Da mesma forma que poesia e vida, também a filosofia avança por combinatória: como “espírito da universalidade”, pode ser chamada de “química lógica”, a “ciência de todas as ciências que eternamente se mesclam e novamente se separam”.²³ Essa

¹⁹ *Athendum* 116. *KA*, II, pp. 182-183.

²⁰ *Conversa sobre a Poesia* (Carta sobre o Romance). *KA*, II, p. 335; trad. cit., p. 67.

²¹ *O Conceito de Crítica*, trad. cit., pp. 92-92.

²² *Athendum* 116. *KA*, II, p. 183.

²³ *Athendum* 220. *KA*, II, p. 200.

“química universal” terá como operador central o chiste, definido, no fragmento 220 do *Athenäum*, como o “princípio e órgão” (*Prinzip und Organ*) da filosofia.²⁴

Muito embora ocupe uma posição central na filosofia de Schlegel, o chiste de maneira alguma é apresentado com um sentido único. O chiste tanto desempenha o papel que estava reservado à lógica e constitui o princípio metódico da invenção (podendo, por isso, ser descrito como “o início da lógica material”, como o instrumento da *ars combinatoria* e da *ars inveniendi*²⁵), quanto é um órgão místico, divinatório, profético.²⁶ Naturalmente, pelo que já se viu, uma característica inclui a outra, e essa combinatória de arte da invenção e profetismo será justamente a maneira de proceder própria da crítica ou filosofia da filosofia:

Filosofia da filosofia = arte da invenção e do chiste combinatório ou fundação de uma arte e ciência proféticas. Oráculos combinatórios. Princípios proféticos.²⁷

Com isso, as relações entre crítica e chiste podem ser já de antemão apresentadas em suas linhas gerais: se as incumbências da *Erfindungskunst*, que antes cabiam à lógica, podem ser agora assumidas pela crítica, é porque esta, enquanto crítica divinatória, terá o respaldo de um talento combinatório “profético” até agora pouco estudado na história da filosofia, e que no entanto comandou secretamente a maior parte das suas descobertas.²⁸ Todo o problema reside, portanto, em encontrar uma forma de desvendar os mistérios deste que será o “o supremo princípio do saber”.²⁹

²⁴ *Athenäum* 220. *KA*, II, p. 220. Sobre o chiste e a “química universal”, cf. *PhL*, IV, 440. *KA*, XVIII, p. 230.

²⁵ *PhL*, II, 402; *PhL*, III, 20. *KA*, XVIII, pp. 60 e 124. Em *PhL*, IV, 1030 (*KA*, XVIII, p. 281), o *Witz* teria a mesma função que a lógica no sistema leibniziano: “O chiste supremo seria a verdadeira *lingua characteristica universalis* e, AO MESMO TEMPO, a *ars combinatoria*. —”

²⁶ *PhL*, II, 730; *PhL*, III, 376; *PhL*, IV, 693; *PhL*, IV, 1352. *KA*, XVIII, pp. 90, 154, 252 e 306.

²⁷ *PhL*, V, 375. *KA*, XVIII, p. 352.

²⁸ *Kölner Vorlesungen*. *KA*, XII, p. 404. A tradução que aqui se faz do *Witz* como chiste perde, sem dúvida, algo da ressonância filosófica da palavra em alemão, onde corresponde ao francês *esprit*, ao inglês *wit* e ao latim *ingenium* (o que tornaria também plausível a tradução por “engenho” em português). Tais como nestes, *Witz* é, para usar a definição de Christian Wolff, “a facilidade de perceber semelhanças”. Sobre as inúmeras (pequenas) variações dessa definição em autores alemães,

Mas a tarefa não é assim tão simples. Há ainda um elemento complicador, que dificulta a apreensão direta e imediata do significado do chiste: como é que se pode atribuir o “princípio da inventividade científica”³⁰ a uma faculdade que é ao mesmo tempo definida pelo próprio autor como o talento da *fragmentação*? Como tal faculdade pode ser princípio da filosofia, instrumento da invenção e sinônimo de gênio, se ela mesma é uma “genialidade fragmentária”?³¹ Ora, falar de uma genialidade em fragmento não seria um contra-senso, desde que se conhece a disposição orgânica do talento criador? Será que, por injunções do sistema, Schlegel foi obrigado a deixar de lado a lição kantiana que ensina a ligar *gênio* e *totalidade orgânica*?

Mas ainda há uma outra dificuldade a ser considerada, que se refere ao problema da fragmentação. Como pode o chiste ser princípio da filosofia se também é apresentado como o correlato *exterior*, como a manifestação *externa* da ironia e da fantasia? Tal é a outra aceção de Witz: a palavra, que designa a “engenhosidade”, a “espirituosidade” do homem, também pode ser igualmente bem usada como a expressão, a verbalização, o ato lingüístico que “revela” essa capacidade. É assim, que o *Witz* também pode ser entendido como chiste, gracejo, piada, ou seja, como aquilo em que se manifesta a ironia: enquanto esta é “interior” (*innerlich*), ele é “o fenômeno dela”.³² A mesma relação interioridade-exterioridade caracteriza a ligação

pode-se consultar o verbete *Witz* do *Deutsches Wörterbuch* de Jacob e Wilhelm Grimm (Munique, dtv, 1984, p. 873). Uma minuciosa apresentação do “engenho”, de Quintiliano a Kant, pode ser encontrada no capítulo VII do livro *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik*, de Alfred Bäumler (Halle, Max Niemeyer, 1923). Schlegel retoma o termo conscientemente, pois para ele o *Witz* seria o “espírito combinatorio”, “a capacidade de descobrir semelhanças entre objetos que de resto são bem independentes, diferentes e separados” (KA, XII, p. 403).

²⁹ *Kölner Vorlesungen*. KA, XII, p. 404.

³⁰ *Kölner Vorlesungen*. KA, XII, p. 404.

³¹ *Lyceum*, 9. KA, II, p. 148. Mesma idéia em *PhL*, II, 881. KA, XVIII, p. 102.

³² *PhL*, IV, 76., p. 203.

do criste a fantasia, quando se afirma que aquele é “fenômeno, o relâmpago [Blitz] exterior” desta³³ :

A fantasia luta com todas as forças para se exteriorizar, mas o divino só se comunica e exterioriza indiretamente na esfera da natureza. Eis por que, do que originalmente era fantasia, só resta no mundo dos fenômenos aquilo que chamamos chiste.³⁴

Princípio supremo e órgão “tanto da religião quanto da filosofia e poesia”³⁵, capacidade profética e combinatória, gênio fragmentário, expressão exterior desses talentos: tais são os múltiplos atributos do chiste, que, no entanto, terão de ser apresentados segundo uma coerência e lógica interna, se não se quiser avalizar a condenação de falta de sistematicidade que em geral pesa sobre a reflexão filosófica de Schlegel.

O chiste e a finitude da consciência

No *Jacques* de Diderot, o amo tolo talvez seja mais glorificante para o artista que o criado louco. Sem dúvida, só é quase genialmente tolo. Mas isso era mais difícil de fazer que um louco de todo genial.

Friedrich Schlegel³⁶

Para desfazer aos poucos o nó conceitual que embaraça a compreensão do sentido do chiste, talvez seja útil procurar saber qual é a sua gênese. Para isso é recomendável recuar ao instante em que originariamente se manifesta, para só então determinar o

³³ *Ideen* 26. *KA*, II, p. 258. *PhL*, IV, 1456. *KA*, XVIII, p. 314: “Chiste é *phantasia phenomenon*. —

”. Cf. também *PhL*, V, 209. *KA*, XVIII, p. 340.

³⁴ *Conversa sobre a Poesia*. *KA*, II, p. 334; trad. cit., p. 66.

³⁵ *PhL*, IV, 1197. *KA*, XVIII, p. 295.

³⁶ *Lyceum* 15. *KA*, II, p. 148.

seu lugar no sistema da filosofia. Essa manobra implica voltar à consciência natural, a fim de perceber de que maneira o chiste é aí acolhido.

Inúmeras são, sem dúvida, as *formas naturais* do chiste, às quais Schlegel dedica também inúmeros fragmentos, mas é na *Conversa sobre a Poesia* que o leitor pode encontrar uma discussão mais detida delas. Na Carta sobre o Romance, Antônio menciona, por exemplo, a tolice (*Dummheit*) e a loucura (*Narrheit*), e lembra o quão próximas estão, em sua origem, do ridículo. Fala ainda do humor de Swift e de Sterne, do grotesco, da espirituosidade doentia (*kränklicher Witz*) de Jean Paul, do sentimentalismo inglês e do caráter confessional dos romances do século XVIII. E também do arabesco, tipo de jogo espirituoso que caracteriza uma obra como o *Jacques, o Fatalista* de Diderot. Todas essas manifestações são formas naturais, “instintivas”, do gênio: o arabesco, por exemplo, não tem o acabamento de uma *obra de arte* (*Kunstwerk*) e se apresenta sempre como um “produto natural” (*Naturprodukt*).³⁷ É de uma perspectiva semelhante que Ludovico afirma no Discurso sobre a Mitologia que o arabesco é “certamente a forma mais antiga e originária da fantasia humana”.³⁸ Ludovico também indica claramente aonde se quer chegar com essas figuras originárias da fantasia, com esse

algo primeiro originário e inimitável, que é pura e simplesmente indissolúvel, que, depois de todas as transfigurações, ainda deixa transparecer a antiga natureza e força, no qual a perspicácia ingênua deixa transparecer o brilho daquilo que é ao revés e desvairado. Pois o princípio de toda poesia é suprimir o andamento e as leis da razão que pensa racionalmente [*der vernünftig denkenden Vernunft*], e de novo nos transportar para a bela confusão da fantasia, para o caos originário da natureza humana, do qual até agora não conheço símbolo mais belo do que a colorida multidão dos deuses antigos.³⁹

³⁷ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 331; trad. cit., p. 63.

³⁸ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 319; trad. cit., p. 55.

³⁹ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 319; trad. cit., p. 55.

Os produtos naturais do chiste interrompem repentinamente a ordem e as leis da razão, fazendo aflorar de novo o “caos originário” da fantasia: apontam para uma dimensão caótica, mítica e pré-consciente que a todo instante está prestes a romper o limiar da consciência, sem que esta, em sua finitude, tenha como controlar a passagem de um campo a outro. Dois fragmentos que têm por tema o chiste podem servir para ilustrar esse processo. O primeiro deles diz simplesmente:

Alguns achados chistosos são como o surpreendente reencontro de dois pensamentos amigos após uma longa separação.⁴⁰

A descoberta de um achado chistoso surpreende pelo inesperado da associação, que não é arbitrária, mas apenas traz para a sala iluminada e ventilada do pensamento relíquias do passado que estavam há muito tempo empoeirando em algum lugar da casa, só não se sabe bem se no sótão ou no porão. Mas essa combinatória ainda pode ser descrita como um fenômeno químico-elétrico⁴¹:

Chiste é explosão do espírito estabilizado.⁴²

No chiste, o espírito é como que atingido por uma descarga elétrica que acarreta um novo fervilhamento, um abalo na estabilidade de um composto químico.⁴³ Mais tarde, Schlegel juntará esse fragmento a um outro, também do *Athenäum*, no qual a excitação provocada pela explosão chistosa é explicada assim:

Um achado chistoso é uma desagregação de elementos espirituais, que, portanto, tinham de estar intimamente misturados antes da súbita

⁴⁰ *Athenäum* 37. *KA*, II, p. 171.

⁴¹ Como se sabe, na *Naturphilosophie* os fenômenos químicos não estão isolados dos fenômenos elétricos e galvânicos. Cf. a exposição que Hinrich Knittermeyer faz a respeito da filosofia da natureza no romantismo em seu *Schelling und die romantische Schule*, pp. 143 e segs.

⁴² *Lyceum*, 90. *KA*, II, p. 158.

⁴³ Lacoue-Labarthe e J.-L. Nancy, tradutores franceses de Schlegel, indicam, acertadamente, que o participio usado no último fragmento (*gebunden*, do verbo *binden*: atar, ligar, prender) designa, num processo químico, “um corpo em geral estável ou estabilizado, fixado” (*L'absolu littéraire*. Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 92)

separação. A imaginação tem de estar primeiro provida, até a saturação, de toda espécie de vida, para que possa chegar o tempo de a eletrizar de tal modo pela fricção da livre sociabilidade, que a excitação do mais leve contato amigo ou inimigo possa lhe arrancar faíscas fulgurantes e raios luminosos, ou choques estridentes.⁴⁴

O contato eletrizante que galvaniza a mente (Kant diria “vivifica”) ocorre quando uma combinação inesperada de idéias interrompe com seu brilho a rotina monótona que entorpece as forças da consciência. Mas só aqui precisamente, no âmbito da representação e da consciência, faz sentido falar de chiste. É preciso estar atento para essa localização do chiste na consciência *finita*, pois só assim se entende o seu caráter *fragmentário*. Os cursos de Colônia dedicam, por isso, toda uma seção para mostrar que o chiste é a “forma *própria, específica* da consciência humana, como consciência derivada, racional” ou como a “forma da *consciência derivada, fragmentária*”.⁴⁵ Ora, longe de querer contornar o problema da “cisão” (*Zwiespalt*) no interior da consciência humana⁴⁶, Schlegel acredita que é preciso se aprofundar ao máximo nisto que para ele define essa consciência: o *fragmentário* (*das Fragmentarische*).⁴⁷

A incidência do chiste na consciência finita explica porque seus achados, diferentemente de todas as outras criações, inclusive as da imaginação, se apresentam de maneira desconexa e abrupta, como se tivessem sido arrancados do meio ao qual parecem naturalmente pertencer. Uma passagem das preleções de Colônia explica isso com toda a transparência:

Mesmo as obras lúdicas da imaginação ainda mantêm sempre uma conexão entre si, mas o chiste surge isoladamente, de maneira totalmente inesperada e súbita, sem nenhuma relação com o que veio antes, tal como, por assim dizer, um trãnsfuga, ou antes, como um relâmpago do mundo inconsciente [*ein Blitz aus der unbewußten Welt*], que sempre subsiste

⁴⁴ *Lyceum* 34. KA, II, p. 150.

⁴⁵ *Kölner Vorlesungen*. KA, XII, pp. 392-393.

⁴⁶ *Philosophie des Lebens*. KA, X, p. 87 e *passim*.

⁴⁷ *Kölner Vorlesungen*. KA, XII, p. 392.

para nós junto [*neben*] ao mundo consciente, e dessa maneira expõe notavelmente o estado fragmentário de nossa consciência. É um vínculo e mescla de consciente e inconsciente [*des Bewußten und Unbewußten*]. Sem nenhuma intenção e sem consciência, subitamente se descobre algo que não tem conexão alguma com o precedente; aquilo, porém, que nos é consciente nisso, está vinculado à maior clareza e lucidez.⁴⁸

O texto deixa claro que a cintilação do chiste se dá na passagem do mundo inconsciente ao mundo consciente, e ela se mostra como um fenômeno totalmente inesperado em virtude da forma fragmentária da consciência finita. No entanto, é também através desse clarão que repentinamente rasga o céu interior da consciência que se percebe os seus laços com uma vida desconhecida, que contudo corre sempre junto ou em paralelo (*neben*) a ela. Assim, o chiste pode ser visto tanto como um acontecimento sem nenhuma conexão com o que vem antes, quanto como “vínculo e mescla de consciente e inconsciente”: ele é, em suma, na própria consciência finita, a possibilidade de clareza e lucidez sobre aquilo que está além dela.

No momento em que vincula dois domínios distintos da mente, o chiste também opera como passagem entre o mundo consciente e o inconsciente. É nessa condição que pode ser reconhecido como o “princípio e órgão da filosofia universal”, pois restaura o canal de comunicação entre a consciência finita, derivada, e a consciência infinita, originária, entre o eu-fragmento (*Bruchstück*), parte ou pedaço do eu infinito, e o eu-totalidade. O chiste é o instrumento da síntese desses dois eus entre os quais (conforme a lição de Fichte) oscila a reflexão; é a solução daquela antinomia entre o eu-todo e o eu-fragmento, assim expressa por Schlegel:

Se ao refletir não nos podemos negar que *tudo está em nós*, então não podemos explicar o sentimento de limitação que nos acompanha constantemente na vida senão quando admitimos que somos somente um pedaço (*Stück*) de nós mesmos.⁴⁹

⁴⁸ *Kölner Vorlesungen. KA, XII, p. 393.*

⁴⁹ *Kölner Vorlesungen. KA, XII, p. 337.*

O chiste não suprime a consciência individual (o eu como parte) na universalidade da consciência infinita (o todo contido no eu), mas tem de preservar o jogo entre razão e fantasia, consciente e inconsciente, porque o eu absoluto só é possível na determinação recíproca entre eu inteligível e eu empírico. A consciência infinita só existe na efetividade da consciência derivada, fragmentária, assim como a filosofia transcendental não pode existir meramente como totalidade ideal, mas precisa “sair de si”, isto é, se exteriorizar numa filosofia individual (conforme se mostrou no capítulo III). A capacidade para tal exteriorização, como transição do infinito ao finito ou derivação da consciência finita a partir da consciência “absoluta”, deve ser atribuída ao chiste, que “nada mais é senão filosofia empírica — filosofia individual”.⁵⁰ Caberá explicar como o chiste é capaz de realizar essa operação “mágica” que permite a passagem de um caos informe à forma, operação que ocorre na produção da linguagem.

O chiste e a linguagem

O Sertão é o mundo, como já se sabe. Mas, por que deve a linguagem entrar assim em delírio para nos falar do Mundo?

Bento Prado Jr.⁵¹

Entender como o chiste pode ser ao mesmo tempo fragmento e todo, princípio filosófico e exterioridade da fantasia, significa reconhecer que não está somente localizado no *centro* da atividade criadora, mas é também a sua *excentricidade*.⁵² A produção *excêntrica*, centrífuga, desse órgão da filosofia tem um nome: letra,

⁵⁰ *PhL*, II, 871. *KA*, XVIII, p. 101.

⁵¹ “O Destino Cifrado. Linguagem e Existência em Guimarães Rosa.” In: *Alguns Ensaios*. São Paulo, Max Limonad, 1985, p. 196.

⁵² *PhL*, IV, 470. *KA*, XVIII, p. 232.

Buchstabe, que sera concedida não apenas como um dos integrantes da sagrada oposição espírito e letra, mas sobretudo como algo que está diretamente ligado à força do espírito. Reconhecer a “dignidade da letra”⁵³ significa compreender a força encantatória de sua magia: “A letra [*Buchstabe*] é a verdadeira varinha mágica [*Zauberstab*].”⁵⁴

O poder mágico da letra não pode ser separado do espírito (*Geist*). Em algumas passagens Schlegel segue à risca os ensinamentos de Kant e Fichte, para quem o espírito é o “princípio vivificador” da filosofia. É pela oposição espírito-letra que se explica, por exemplo, a magia requerida no ato de leitura:

Letra é espírito fixado [*fixierter Geist*]. Ler significa libertar o espírito estabilizado [*gebundenen Geist*], portanto uma ação mágica. —⁵⁵

Como se vê, o fragmento retoma a idéia de que na leitura se devolve ao espírito a fluidez perdida pela sua fixação no *corpo-letra*. Mas o problema pode ser tratado de uma perspectiva diferente, da qual, aliás, essa primeira acepção decorre: num sentido mais propriamente schlegeliano, a letra é o veículo de libertação do espírito. Ela tem um poder evocatório capaz de constituir “todo o espírito como palavra”, de mobilizar e fazer luzir as forças inconscientes e conscientes que compõem o universo.⁵⁶ O espírito que é assim libertado, como “revelação do universo”⁵⁷, pela força invocatória da “letra mágica” pode ser comparado a um precipitado químico que se forma a partir da filosofia.⁵⁸ Mas como explicar esse processo de

⁵³ *PhL*, IV, 797. *KA*, XVIII, p. 260.

⁵⁴ *PhL*, IV, 846. *KA*, XVIII, p. 265. Cf. *Ideen* 61: “Há muito tempo já se fala de uma onipotência da letra, sem saber muito bem o que se diz. É tempo de levar isso a sério: que o espírito desperte e apanhe de novo a varinha mágica perdida.” (*KA*, II, p. 262.) Idéia semelhante em Novalis: “Todo contato espiritual compara-se ao toque de uma varinha mágica.” (*Fragmentos ou Tarefas de Pensamento*, 191. *Schriften*, II, p. 565; trad. cit., p. 164.)

⁵⁵ *PhL*, IV, 1229. *KA*, XVIII, p. 297.

⁵⁶ *PhL*, IV, 1145. *KA*, XVIII, p. 291.

⁵⁷ *PhL*, IV, 1153. *KA*, XVIII, p. 291.

⁵⁸ *PhL*, IV, 1151, p. 291.

“precipitação”? Como e que, pela torça da “palavra viva”, o espírito deixa sua dispersão caótica para tomar a forma do universo?

Dentre todas as produções naturais do chiste, as quais, como se viu, operam no limite entre mundo consciente e mundo inconsciente, a linguagem pode ser considerada, ao lado da mitologia, a mais originária e radical. No fundo, a filosofia é o reconhecimento de que nada, nem mesmo a natureza, pode ser pensado sem o sentido, isto é, de que tudo é “espírito e palavra”.⁵⁹ Espírito e palavra: a principal preocupação de Schlegel consiste em mostrar que a letra não pode ser algo inteiramente heterogêneo ao espírito, senão os termos que teriam de ser interpostos para operar a mediação entre eles seriam infinitos.⁶⁰ E aqui se entende melhor porque o chiste, como órgão da filosofia, tem de ser pensado, ao mesmo tempo, tanto numa acepção que o remete ao “exterior”, quanto noutra, que o remete ao “interior”: ele deve ser entendido como aquele “terceiro conceito”, o meio ou intermediário (*Medium*) que Schlegel pensa haver entre espírito e palavra.⁶¹ Ou antes: se os termos só podem ser pensados no seu vínculo, se não há espírito sem expressão, nem verdadeira palavra sem espírito, então também se pode dizer que “espírito e palavra surgem do chiste”.⁶² Enquanto fonte comum do espírito e da letra, o chiste é princípio e órgão de uma filosofia que acredita ter encontrado nele uma passagem positiva para a religião, sem desrespeitar os limites estabelecidos pela crítica kantiana:

Deus é a formação [*Bildung*]? — Ao mesmo tempo formação e vida = espírito e palavra. —⁶³

⁵⁹ *PhL*, IV, 1045. *KA*, XVIII, p. 282.

⁶⁰ *PhL*, III, 337. *KA*, XVIII, p. 151. Mas a mediação não é, como se tentou mostrar antes, sempre um indivíduo? Com a linguagem, não haveria o risco de haver uma mediação da mediação, e assim sucessivamente, numa regressão infinita? Isso não é necessariamente o caso, se se pensa uma identificação completa entre espírito e letra.

⁶¹ *PhL*, IV, 1141. *KA*, XVIII, p. 291.

⁶² *PhL*, IV, 898. *KA*, XVIII, p. 270.

⁶³ *PhL*, IV, 529. *KA*, XVIII, p. 237.

... e uma outra religião nos simples limites da razão a religiosidade que vem
pela possibilidade da formação comum do espírito e da palavra. De caráter imutável
a revelação de Cristo se faz através daquilo há de mais perfeito no ser humano,
aquilo que constitui a própria natureza dele: "O homem é espírito e palavra em
cada palavra." O homem é o veículo da revelação pela capacidade de criar a
linguagem, mas esta se radica no chiste:

A própria linguagem é um produto do chiste.⁶⁵

A simplicidade da proposição esconde muito de suas implicações. Da uma
explicação da origem da linguagem que tenta, antes de mais nada, fugir da ideia de
completa assimilação entre discurso e razão, pois o *logos*, paradoxalmente, também
jorra de uma fonte pré-consciente ou pré-racional. Mas ao lado da identificação
entre linguagem e razão (ou arbitrio), há ainda um erro comum que consiste em
considerar a origem das línguas como se "seu surgimento e primeiro
desenvolvimento" pudesse ser inferido a partir de "uma mescla, uma derivação e
composição de meras particularidades", mas não como uma "produção", "uma
invenção no todo", da mesma forma que "um poema ou mesmo uma outra obra de
arte resulta da Idéia do todo, e não pode ser composta de uma maneira meramente
atomística".⁶⁶ A linguagem não é fruto de uma faculdade isolada, nem de uma
agregação de elementos, mas precisa ser construída "no todo e em massa" a partir de
"um único princípio".⁶⁷ A fim de explicar o surgimento das línguas é preciso se
transportar para "um estilo algo diferente e para uma época mais antiga da humana
capacidade de pensar", época na qual a imaginação produtiva se mostrou "mais

⁶⁵ Phil. V. 16 PA. XVIII y 226.

⁶⁶ Phil. IV. 276 PA. XVIII y 267.

⁶⁷ Principios der Sprache mit den Worten V. 1. y. 25. "Der Erbauende e Mensch nicht sein
bedeutend für Sprachling. A língua não surge de modo fragmentário ou atomística, mas surge
igualmente em relação ao todo, porém não de modo que se possa dizer 'organização' e 'construção' de
Principios der Sprache Herx. II. y. 22.

⁶⁸ Phil. V. 166. 8. y. 180 y 174.

gemalmente inventiva e tertiária na constituição da palavra do que posteriormente “nos estágios subseqüentes da cultura do espírito”, quando “a razão analítica ganhou cada vez mais preponderância”.⁶⁸

A linguagem é o monumento, “o documento original mais antigo [die *älteste Urkunde*] da história da humanidade”⁶⁹. Isso explica o afinco com que Schlegel se dedicou ao estudo das línguas modernas e antigas. Tal estudo não tem para ele um interesse “paleográfico” ou “etnográfico”: as línguas são (ao lado da mitologia) os indícios mais seguros para entender um processo de formação que remonta a um passado imemorial (Schelling: *unvordenklich*), mas cujos movimentos subterrâneos continuam a provocar abalos sísmicos e a sulcar a superfície da consciência. A criação da linguagem revela uma “época” anterior à consciência, mas inteiramente *presente*, e por isso toda vez que alguém fala não está apenas imitando, mas dando “início a um sânscrito real”, a “uma linguagem para artistas”⁷⁰, e o mesmo se nota, por exemplo, no processo de tradução, que sempre é, na verdade, uma “criação da língua” (*Sprachschöpfung*): o tradutor é um “artífice” ou “artista da língua” (*Sprachkünstler*).⁷¹ A importância de uma investigação filosófica da origem das línguas parece assim bastante clara: pretendendo ir além da “história pragmática do espírito humano”⁷², que é o objetivo declarado da doutrina-da-ciência, mas ao mesmo tempo percebendo o contra-senso de querer traçar uma origem inteiramente arbitrária para os fenômenos linguísticos (é o caso da “história a priori da linguagem” de Fichte⁷³), o intuito de Schlegel ao buscar o nascimento das línguas é traçar a *pré-história da consciência*.

⁶⁸ *Philosophie der Sprache und des Wortes*. KA, X, p. 368.

⁶⁹ PhL, IV, 1279. KA, XVIII, p. 301. Mesma idéia para falar do Witz: “<Dignidade do chiste. Documento original [Urkunde] da humanidade” (PhL, IV, 668. KA, XVIII, p. 249).

⁷⁰ PhL, IV, 1513. KA, XVIII, p. 318.

⁷¹ PhL, II, 513. KA, XVIII, p. 71.

⁷² WL 1794. SW, I, p. 222; trad. cit., p. 117. Cf. *O Concelto da Doutrina-da-Ciência*. SW, I, p. 77; trad. cit., p. 31.

⁷³ *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache*. SW, VIII, p. 304.

Mas, aos olhos de Fichte, esse salto poderia ser fatal. Ao se tentar recuar a essa pré-história da razão, não se estaria sucumbindo à ilusão dogmática de perguntar: “o que era eu, antes de chegar à autoconsciência?”⁷⁴ Não se estaria projetando, espinosamente, um ser ou substância fora de todo pensar, sem se dar conta da ação intelectual que estabelece essa projeção? Ora, o que importa notar aqui é que, permanecendo inteiramente fiel ao espírito fichtiano, Schlegel em momento algum tenta fazer abstração da autoconsciência, pondo algo inteligível (númeno) inteiramente independente do vínculo com eu. Seu objetivo, na verdade, é atacar a identificação entre linguagem e consciência *finita*, que parece pressuposta, por exemplo, na afirmação: “Aquilo que a doutrina-da-ciência estabelece é uma proposição pensada e posta em palavras; aquilo que, no espírito humano, corresponde a essa proposição é uma ação qualquer dele, que em si não teria necessariamente de ser *pensada*.”⁷⁵ Ao ler esse trecho, o leitor seria induzido a completar, pela simetria entre a primeira e a segunda oração: essa ação qualquer do espírito humano não teria necessariamente de ser pensada... e *posta em palavras*. Fichte, no entanto, não chega a dizer isso, porque deixa a possibilidade de que o homem possa pensar sem a linguagem, por exemplo, “através das imagens que forma pela fantasia”. Ele não demonstra que o homem não possa pensar sem a linguagem, nem que não possa ter “conceitos universais abstratos sem ela”.⁷⁶ Isso implica, como se vê, a seguinte pressuposição: existem estados e operações da mente, sentimentos e criações da fantasia, que não estão ligados à linguagem, para os quais é preciso encontrar as palavras e os conceitos capazes de elevá-los à clareza de consciência, pois é como se fossem *mudos*. Há algo de “pré-linguístico” que cabe explicitar e traduzir em conceito: o que se diz (*Sagen*: ponto de vista da representação, eu filosofante), não coincide exatamente com o que se faz (*Tun*: ponto de vista prático, eu sobre o qual se filosofa) a não ser como resultado de uma

⁷⁴ WL 1794. SW, I, p. 97; trad. cit., p. 46.

⁷⁵ WL 1794. SW, I, p. 79; trad. cit., p. 79.

⁷⁶ *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache*. SW, VIII, p. 309.

tareta infinita. A capacidade de trazer os modos-de-ação do espírito à clareza da consciência é, como se viu no capítulo IV, a habilidade do gênio: o espírito (*Geist*) é a capacidade de exprimir uma “disposição mental subjetiva” (Kant)⁷⁸ ou ainda a capacidade de “elevantos à consciência” (Fichte).⁷⁹ No filósofo, o espírito tem de atuar com a máxima lucidez, pois ele “retém e fixa o mutável e transitório” na mente e “apreende seus modos-de-ação” (Kant: o espírito é a faculdade de “apreender o jogo rapidamente transitório da imaginação” e o “unificar num conceito”).⁸⁰ Talvez a proposição mais emblemática a respeito dessa concepção da linguagem ocorra quando Kant afirma que o gênio é o talento para exprimir “o indizível” (*das Unnenbare*) de um estado da mente.

No ponto de vista em que se encontram, Kant e Fichte têm toda razão de falar dessa maneira: há algo de indizível, de inefável, *para a consciência finita* — embora não seja necessariamente assim, se esta “sai de si”. Para os dois, os limites da consciência se traduzem também na idéia de uma deficiência intrínseca das palavras, mas aí não se percebe que há uma linguagem além desses limites e na própria constituição da consciência *derivada* [*abgeleitet*], pois é pela linguagem que se dá a passagem da consciência infinita à finita, do eu universal ao eu fragmentário e individual. E vice-versa. O significado do chiste como mediação entre as duas formas da consciência, como princípio e órgão da filosofia, fica então completamente esclarecido: somente a partir dele se torna possível entender o verdadeiro sentido da determinação recíproca fichtiana, da dialética ou diálogo do eu consigo mesmo, conversa que agora pode ser chamada de sinfilosofia ou simpoesia. Muitas das obscuridades, muitos dos resquícios da fala dogmática no “dialeto” fichtiano (travo, não-eu etc.) se tornam compreensíveis desde que se compreende que, no ponto de vista a que corretamente se elevou por liberdade, o eu filosofante

⁷⁸ Para o sentido dessa defasagem entre o *Sagen* e o *Tun*, cf. *O Espírito e a Letra*, p. 177.

⁷⁹ *KdU*, 198; trad. cit., p. 348.

⁸⁰ *Über den Unterschied des Geistes und Buchstabe in der Philosophie*. Ed. cit., p. 317. Sobre essa questão, cf. o capítulo IV.

⁸¹ *Über den Unterschied...*, pp. 324-325. *KdU*, 198; trad. cit., p. 348.

só pode falar assim. Devido a essa limitação, o eu filósofo não pode *entender* (no sentido literal) completamente a fala do eu sobre o qual filosofa: uma “parte” desse eu lhe é impermeável, incompreensível, porque não pode ser traduzida ou vertida na linguagem rigorosa, mas estreita, que adota. É assim também que o idealismo acaba se valendo de expressões impróprias, como a de “coisa-em-si”.⁸¹ Mas não deixa de ser interessante que, mesmo da perspectiva limitada em que se puseram, Kant e Fichte tenham tido um pressentimento da natureza genial da linguagem (do “gênio da língua”) — e não seria altamente revelador desse pressentimento que o próprio Fichte tenha dito: “a gente precisa se exprimir de maneira transcendente, a fim de poder em geral se exprimir”?⁸²

Uma explicação da relação entre linguagem e consciência, muito semelhante à de Schlegel, será dada mais tarde por Schelling na *Filosofia da Mitologia*. Na terceira preleção, ele diz:

Uma vez que, sem linguagem, não apenas a consciência filosófica, mas a consciência humana não pode absolutamente ser pensada, o fundamento da linguagem não pode ter sido estabelecido com consciência, e, no entanto, quanto mais profundamente nela penetramos, mais determinadamente se descobre que sua profundidade supera de muito longe a da mais consciente das criações.⁸³

Muito embora admita que o surgimento da linguagem tenha de ser pensado como um todo orgânico, como se tivesse surgido às cegas (*blindlings*) ou em virtude de uma

⁸¹ Para Schlegel, não há atividade ou sentimento prévio à linguagem. Por radicar no inconsciente ou no pré-consciente, já o instinto (*Der Instinkt*), por exemplo “fala obscuramente e em sentido figurado [*bildlich*]” (*Athendum* 382. *KA*, II, p. 236).

⁸² *Grundriß. SW*, I, p. 409.

⁸³ *Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Werke*, VI, p. 54. A passagem também é citada e traduzida por Rubens Rodrigues Torres Filho, que comenta: “com essa consciência arqueológica do discurso” é possível reconhecer em Schelling, “filósofo que define seu estatuto pela relação com o passado, o verdadeiro precursor da interpretação moderna, do rastreamento das figuras inconscientes do discurso e da dissolução da instância do autor”. (“O Dia da Caça”. In: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*, p. 24.) Mas em que medida, pelo que se viu, essa “consciência arqueológica do discurso” não valeria também a Schlegel?

“intencionalidade inescrutável” (*unergründliche Absichtlichkeit*)⁸⁴, Schelling sugere haver um enraizamento da linguagem na mitologia (uma vez que poesia e filosofia teriam aí seu solo original):

Quase se é tentado a dizer: a própria linguagem é apenas uma mitologia desbotada [*verblichene*], nela se conservando apenas em diferenças abstratas e formais aquilo que a mitologia ainda conserva em diferenças vivas e concretas.⁸⁵

Schelling apresenta o conjunto dos mitos gregos esforçando-se em preservar a todo custo o caráter simbólico autônomo da mitologia, que não pode ser interpretada, desde um ponto de vista que lhe é exterior, como uma versão primitiva da filosofia ou da poesia. Separá-la da linguagem significa, portanto, mostrar também a antecedência da mitologia em relação à poesia:

É patente que a história dos deuses [*Göttergeschichte*] não existia já na figura na qual a encontramos poeticamente; a mitologia não-expressa em palavras [*unausgesprochene*] podia muito bem ser poética segundo a disposição, mas não efetivamente, portanto tampouco nasceu poética. A escura oficina, o primeiro lugar de nascimento da mitologia, está além de toda poesia, o fundamento da história dos deuses não foi estabelecido pela poesia.⁸⁶

Entendida a partir do empenho em preservar a autonomia do mito, essa diferença entre mitologia e linguagem é uma retomada da distinção estabelecida na *Filosofia da Arte* entre exposição esquemática, alegórica e simbólica. Nessa diferenciação, o caráter simbólico da mitologia é apresentado com a precaução de não ser contaminado pela tendência *esquemática* contida em toda linguagem. No parágrafo 39, Schelling afirma que querer compreender a mitologia apenas como “uma linguagem meramente *mais elevada*”, é deixar escapar seu caráter simbólico,

⁸⁴ *Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Werke*, VI, p. 54.

⁸⁵ *Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Werke*, VI, p. 54.

⁸⁶ *Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Werke*, VI, p. 20.

pois, enquanto simbólica, a mitologia e ao mesmo tempo esquemática e alegórica (particular e universal não significam apenas um ao outro, mas “ambos são absolutamente um”), enquanto que a linguagem é “totalmente esquematizante [*ganz schematisierend*]”, isto é, nela o universal apenas *significa* (*bedeutet*) mas não é o particular⁸⁷:

Na linguagem nos servimos sempre apenas de designações universais também para designar o particular; nesta medida, a própria linguagem não é outra coisa que um contínuo esquematizar [*ein fortgesetztes Schematisieren*].⁸⁸

Em Schlegel, uma outra espécie de vínculo marca a relação entre linguagem e mitologia. Se por um lado se afirma que “a história do entendimento humano” faz “manifestamente parte dos mistérios gramáticos” e que a linguagem é o “único documento dessa história”⁸⁹, por outro lado a mitologia se apresenta como “o chiste mais antigo” (*der älteste Witz*)⁹⁰: é da mitologia que “tudo surgiu”.⁹¹ Na verdade, esse último fragmento tem de ser entendido no âmbito da história da mitologia, e se pode dizer que com ele não se pretende estabelecer nenhuma relação de antecedência ou prioridade entre mitologia e linguagem. As duas estão originariamente ligadas ao chiste, mas de maneiras diferentes, pois se os deuses são descobertos com “entusiasmo”, a linguagem, ao contrário, se deve à “energia”.⁹² Ora, nem energia nem entusiasmo perfazem, isoladamente, o todo, e a genialidade só se exprime como “entusiasmo + energia”.⁹³ Sendo assim, é plausível pensar que linguagem e mitologia se apresentam como formas complementares de manifestação do chiste:

⁸⁷ *Philosophie der Kunst. Werke*, III, p. 428.

⁸⁸ *Philosophie der Kunst. Werke*, III, p. 428.

⁸⁹ *PhL*, IV, 1209. *KA*, XVIII, p. 296. Em *PhL*, IV, 1279 (*KA*, XVIII, p. 1279, citado acima), Schlegel afirma que a linguagem é “o documento original mais antigo da história”.

⁹⁰ *PhL*, III, 15. *KA*, XVIII, p. 124.

⁹¹ *PhL*, V 658. *KA*, XVIII, p. 375.

⁹² *PhL*, IV, 401. *KA*, XVIII, p. 227.

⁹³ *PhL*, IV, 395. *KA*, XVIII, p. 227.

Ambas, a filosofia e a poesia, se baseiam na gramática e na mitologia e são, por isso, apenas espécies da religião. —⁹⁴

Tudo aquilo que, como a poesia, é “religioso e original em grau elevado, tem sua mitologia e gramática”⁹⁵, e se “sistema e caos, gramática e mitologia são a matéria da doutrina-da-ciência”, então gramática e mitologia são inseparáveis, pois se vinculam ao mesmo princípio, o chiste.⁹⁶ Com isso se pode dizer que o estudo da mitologia, como se mostrará no próximo capítulo, também faz parte do mesmo esforço para voltar ao “estado natural” da consciência e reconstruir a *pré-história da razão*. Sendo assim, tanto quanto a busca “etimológica” de reconstrução da origem da linguagem⁹⁷, a origem da mitologia só pode ser entendida quando se chega a um princípio de explicação orgânico e autônomo. No fundo, a mitologia também pode e deve ser pensada como uma linguagem:

Uma nova mitologia surgirá: isso não significa outra coisa senão que surgirá *uma nova linguagem*. —⁹⁸

Mas também o inverso é verdade: no momento em que “poesia e filosofia se tornarem uma coisa só, então a humanidade será uma única pessoa” e “talvez a própria linguagem também se tornaria mitologia”.⁹⁹ No ponto máximo de fusão de poesia e filosofia, não haveria nem preponderância da linguagem sobre o mito, nem do mito sobre a linguagem. Essa distinção, aliás, não se punha efetivamente para os gregos, para quem o vocábulo *μυθος* designa tanto a palavra, o discurso, quanto a

⁹⁴ *PhL*, II, 529. *KA*, XVIII, p. 72. “Gramática” está sendo tomada num sentido mais amplo, como sinônima de linguagem.

⁹⁵ *PhL*, IV, 404. *KA*, XVIII, pp. 227-228.

⁹⁶ *PhL*, IV, 950. *KA*, XVIII, p. 274.

⁹⁷ *PhL*, V, 645. *KA*, XVIII, p. 374: “É uma exigência antiga da filosofia — passar a limpo a mitologia e a etimologia, exigência que tampouco pode ser abandonada. —”

⁹⁸ *PhL*, V, 888. *KA*, XVIII, p. 394. É por isso que Schlegel também poderá escrever: “O mítico é o divino; este é o *estilo* numa obra. —” (*PhL*, III, 44. *KA*, XVIII, p. 126; fragmento discutido no cap. IV.)

⁹⁹ *PhL*, IV, 739. *KA*, XVIII, p. 255.

icbula ou narrativa não-histórica. Mas também para o falante da língua alemã a identificação entre mito e linguagem não é de todo estranha, o que fica claro quando, em lugar do termo erudito *Mythe*, Schlegel usa o sinônimo vernáculo *Sage* (lenda, história heróica), de mesma raiz do verbo *sagen* (dizer, falar), e de onde vem a palavra “saga” em português.¹⁰⁰

É bem verdade que após a conversão de Friedrich o interesse pela mitologia diminui consideravelmente, se comparado à atenção que dispensa à linguagem. Que a linguagem, por sua vez, permaneça no centro do interesse, isso pode ser observado no título (*Filosofia da Linguagem e da Palavra*) de seu último curso ministrado em Dresden, e que ficou inacabado devido à morte do autor. Esse curso é interessante porque mostra a identidade entre linguagem, palavra e vida, o que ajuda a esclarecer bastante o sentido da linguagem e da palavra no início de seus anos de aprendizado filosófico. Ali se explicita com mais vagar a diferença entre consciência fragmentária e derivada — “estilhaçada” (*zersplittert*) e dividida (*zerteilt*) — e consciência “orgânica” ou “alma” (*Seele*). A meta da *Spätphilosophie* é encontrar os meios para o restabelecimento da unidade da alma, dividida, no atual estado de degeneração da humanidade, em quatro formas (*vierfach zerspaltet, geviertheilt*) da consciência: entendimento e vontade, razão e fantasia. Para Schlegel uma das maneiras de recuperar o estado inicial, agora perdido, de coesão da alma estaria na linguagem humana (*Menschensprache*):

Ela é um produto vivo de todo o homem interior, e todas as forças do espírito ou poderes da alma antes divididos têm, cada qual à sua maneira, plena participação nessa produção comum, mesmo que ainda restem exteriormente visíveis alguns vestígios da fragmentação interna, e mesmo que uma harmonia perfeita da consciência que age como todo e de forma viva seja ainda agora rara exceção nas criações mais elevadas do gênio artístico poetizante, ou como quer que se manifeste em discurso e

¹⁰⁰ *PhL*, III, 94. *KA*, XVIII, p. 130 e *Athenäum*, 384 (*KA*, II, pp. 236-237).

linguagem, sendo encontrada, mesmo aí, somente nos pontos mais claros e em momentos de iluminação propícios e isolados.¹⁰¹

O erro fundamental dos que defendem um surgimento da linguagem por composição e agregação das partes reside em não ver que “todas as quatro forças fundamentais da consciência têm uma participação mais ou menos igual nisso”.¹⁰² A fragmentação só ocorre quando as faculdades estão cindidas, quando fantasia e razão, entendimento e vontade não encontram uma mediação que as vincule num todo orgânico. Como se vê, ao tratar do surgimento da linguagem, Schlegel permanece inteiramente fiel à concepção da genialidade kantiana. Não seria até o caso de dizer — mais fiel do que o próprio Kant? Diferentemente deste, e também de Fichte, Schlegel não separa a possibilidade de criação da *linguagem* e a possibilidade do *sentido*, separação que só ocorre porque uma é pensada como surgindo de uma das faculdades (a razão, o arbítrio) e outra como surgindo do todo delas. Com o recurso a esta nova faculdade que é o *Witz*, a distinção entre criação da linguagem e criação do sentido não mais se põe. Assim como o sentido, a linguagem provém do *chiste*, ou da totalidade orgânica das faculdades: “O chiste é síntese de fantasia e entendimento, portanto, o centro de toda a faculdade de representar.”¹⁰³

O chiste e os limites da crítica

Crítico também é algo que jamais se pode ser o bastante.

Friedrich Schlegel¹⁰⁴

¹⁰¹ *Philosophie der Sprache und des Wortes*. KA, X, p. 349.

¹⁰² *Philosophie der Sprache und des Wortes*. KA, X, p. 349.

¹⁰³ *PhL*, V, 592. KA, XVIII, p. 370.

¹⁰⁴ *Athenäum* 281. KA, II, p. 213.

O modo como o chiste opera em suas produções — sobretudo na linguagem — permite situar melhor alguns aspectos relacionados à ironia. Como intuição intelectual, a ironia é “consciência clara”, mas não consciência clara de um algo qualquer, e sim da “eterna atividade, do caos infinitamente pleno”.¹⁰⁵ De um lado, “inteiramente lúcida”, de outro, “inteiramente involuntária”¹⁰⁶, ela se põe como reflexão potenciada daquilo que é *naturalmente* produzido pelo chiste. Daí sua capacidade de oscilar entre intenção e instinto, seriedade e riso, voluntário e involuntário, consciente e inconsciente, sistema e caos. Só ela é suficientemente dotada para compreender as modulações do dialeto falado pela razão e pela fantasia, pela vontade e pelo entendimento.

Observações semelhantes podem ser feitas em relação à crítica, da qual a ironia é a expressão mais alta. Combinação perfeita de gênio filosófico e poético, o filósofo crítico é o único capaz de compreender porque “espírito e palavra” são a essência do homem ou a própria “essência de Deus”.¹⁰⁷ Fazer crítica não consiste, por isso, em outra coisa senão na “comparação entre o espírito e a letra de uma obra”.¹⁰⁸ Com isso, todo o problema da hermenêutica poderia ser expresso nos seguintes termos: o “caráter”, a “essência”, o “sentido” da obra não se encontra nem na letra, nem no espírito, mas entre eles, isto é, “no meio” (*Mitte*).¹⁰⁹

Só há ironia e crítica no momento em que se entende o linguajar insólito, mas perfeitamente articulado e sensato, do chiste.¹¹⁰ Nada mais natural, neste caso, que tentar estabelecer e sistematizar as regras gramaticais desse idioma. Ora, esse anseio de constituir uma gramática do chiste é inteiramente condizente com o projeto

¹⁰⁵ *Ideen* 69 (KA, II, p. 263).

¹⁰⁶ *Lyceum* 108 (KA, II, p. 160). Cf. supra, caps. VI e VII.

¹⁰⁷ *PhL*, V, 21; *PhL*, VII, 180. KA, XVIII, pp. 326 e 490.

¹⁰⁸ *FPL*, V, 992. KA, XVI, p. 168. Fragmento discutido no capítulo anterior.

¹⁰⁹ *FPL*, V, 567. KA, XVI, p. 132. Cf. *FPL*, V, 695 (KA, XVI, p. 143): “Letra = *attributa*. Espírito = *modi*. Essência = *essentia*.”

¹¹⁰ *FPL*, V, 785. KA, XVI, p. 153: “O verdadeiro crítico tem de ter *todos* gêneros de chiste.—”

romântico de repensar, a partir dele, a possibilidade de algo que substitua a lógica formal como arte da invenção. Tal é o esforço que leva a instituir “o chiste como arte e ciência”¹¹¹:

Tão igualmente necessário quanto a construção da religião é constituir o chiste como ciência e arte, como princípio da arte combinatória. Ele parece ter muito mais afinidade com a universalidade do que a religião; poderia muito bem ser apenas religião em outra forma.¹¹²

Pensado não apenas como produto natural, mas enquanto princípio da arte combinatória, o chiste seria o liame que, como a religião (no sentido do verbo latino *religare*), permitiria vincular todos os saberes específicos num saber do saber, arte e ciência universal ou enciclopédia. E assim o caráter divinatório da crítica poderia ganhar foros de cientificidade: no momento em que tivesse o domínio técnico-gramatical do chiste, a arte combinatória não poderia somente antecipar, pela atividade reflexionante, o verdadeiro *télos* da formação humana, como também predizer que formas poderiam orientar a humanidade naquela direção. Este é o problema de fundo que acompanha, à distância e discretamente, a pulsação de toda a *Conversa sobre a Poesia*, para eclodir com força no desfecho do diálogo, na pergunta direta e seca que Ludovico dirige a Antônio e aos outros amigos.

Então você considera impossível construir *a priori* poemas futuros?¹¹³

A resposta de Antônio é bastante auspiciosa: se Ludovico lhe der Idéias para poemas, em troca ele poderá lhe oferecer “a célebre faculdade de criar segundo Idéias”.¹¹⁴ A conversa acaba com os palestrantes sugerindo e escolhendo temas e assuntos para os “poemas futuros”.¹¹⁵

¹¹¹ FPL, V, 1048. KA, XVI, p. 171.

¹¹² FPL, IV, 784. KA, XVI, p. 259.

¹¹³ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 350; trad. cit., p. 79.

¹¹⁴ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 350; trad. cit., p. 79.

¹¹⁵ A sugestão mais difícil parece ser aquela com que Andrea indaga Lotário: será então possível voltar a ter tragédias antigas? Lotário agradece o desafio que o amigo, jocosa e seriamente (*im*

Mas então é possível criar poemas *a priori*? É possível prescrever regras que ensinem a fazer poesia ou arte, tornando assim inteiramente supérfluos os *dons* com que a natureza favoreceu o gênio? A resposta a essas indagações será importante para entender como a crítica e o chiste podem se tornar *ciência e arte*.

Para explicar de outra forma o mesmo problema, Schlegel lança mão de uma analogia conhecida: a filosofia kantiana teria acertado ao estipular, como meta desejável da crítica, empreender uma revolução semelhante à que Copérnico realizou na astronomia. A crítica tem de poder traçar um “sistema cósmico da poesia”, tão exato e preciso quanto o sistema copernicano: enquanto a trajetória dos astros da constelação poética “não puder ser calculada, enquanto o retorno deles não puder ser previsto, o verdadeiro sistema cósmico da poesia ainda não estará descoberto”.¹¹⁶ Boa parte da dificuldade de compreender o papel da crítica em Schlegel pode ser solucionada caso se entenda como pode fazer tal afirmação sobre a previsibilidade das revoluções cósmicas do espírito poético.

A crítica, como foi mostrado, não se limita a examinar e julgar o que existe, pois, como crítica divinatória, deve ser capaz de sinalizar os caminhos para uma literatura ainda em formação. Mediante reflexão, projeta a unidade de uma totalidade indeterminada e constrói um *ideal* para uma Idéia concretamente irrealizável, mas em via de realização por “aproximação finda do infinito”. Com isso, a crítica promove uma verdadeira fermentação das forças espirituais: é como se, por meio desse vislumbre de uma unidade futura, pudesse despertar as faculdades e talentos adormecidos do gênio, estimulando-o a realizar aquela Idéia. À pergunta de Ludovico (“Então você considera impossível construir *a priori* poemas futuros?”),

Scherz und auch im Ernst) lhe lança, a ele justamente, o menos aplicado, o único dos homens que não redigira absolutamente nada e assistira “folgadamente” o debate (KA, II, p. 350; trad. cit., p. 80).

¹¹⁶ *Athenäum* 434. KA, II, p. 252.

Antônio pode lhe responder com plena convicção: dê-me um mito, dê-me Idéias para poemas, e te darei a tão desejada “faculdade de criar segundo Idéias”.¹¹⁷

Inspirando indiretamente o poeta (“dando-lhe muito o que pensar”), a crítica simplesmente desperta a faculdade de criar. Parece pouco, mas é tudo o que se pode querer, em se tratando da atividade do gênio. A crítica, que é arte e reflexão potenciada sobre a arte (filosofia da filosofia), reconhece assim o seu limite: sendo a genialidade propriamente individual e intransferível, seria no mínimo falta de senso querer transmiti-la e ensiná-la a alguém, e “uma presunção irrefletida e imodesta [*unbesonnene und unbescheidne*] querer aprender algo sobre a arte a partir [*aus*] da filosofia”.¹¹⁸ O artista já tem em si tudo aquilo de que precisa, e sua tarefa é apenas facilitada pelo ideal que o crítico concebe para tornar visível a meta a ser buscada e realizada na arte. Redobro genial da genialidade, a crítica sabe por isso mesmo que o gênio jamais será *superfluo*, pois “do conhecimento intuitivo e da clara visão do que deve ser produzido, o salto até aquilo que é perfeito e acabado permanecerá sempre infinito”.¹¹⁹

Não se aprende nem se experimenta nada de novo sobre a arte, mas na crítica filosófica o saber artístico toma consciência de si e se reveste de “uma nova figura”.¹²⁰ A arte nada sabe *a partir* da filosofia, mas tal saber só se torna ciência *com* filosofia:

Deve-se filosofar sobre a arte, pois se deve filosofar sobre tudo, mas se tem ao menos de saber algo sobre a arte. — Sem dúvida, tudo aquilo que se experimentou na arte somente se torna saber pela filosofia. Que os antigos sejam clássicos, isso não se sabe *a partir* [*aus*] da filosofia, pois também Goethe o sabe; mas, sem dúvida, se sabe disso apenas *com* [*mit*] filosofia.¹²¹

¹¹⁷ Cf. supra, notas 105 a 107.

¹¹⁸ *Lyceum* 123. *KA*, II, p. 163.

¹¹⁹ *Athenäum* 432. *KA*, II, p. 251.

¹²⁰ *Athenäum* 252. *KA*, II, p. 208. Cf. *FPL*, V, 256; *FPL*, V, 291. *KA*, XVI, pp. 106 e 108.

¹²¹ *FPL*, V, 193. *KA*, XVI, p. 101.

A arte não pode ser aprendida na filosofia. Mas a consciência clara, o saber desse saber, só ocorre mediante reflexão filosófica. A transitividade entre arte e ciência ocorre nos dois sentidos: a arte deve incorporar organicamente o saber filosófico; a filosofia precisa incorporar a arte, pois nela tampouco se pode prescindir do gênio. Se é verdade que, depois da descoberta do verdadeiro método em Fichte, a filosofia já não pode contar somente com “achados geniais” (*genialische Einfälle*)¹²², como, por exemplo, os de Kant, por outro lado, o intuito da revolução operada pela doutrina-da-ciência só será compreendido, em todo o seu alcance, caso se perceba que progredir com *método* também significa progredir com *gênio* (e vice-versa).¹²³ Como se viu no capítulo III, essa leitura que o romantismo faz da filosofia fichtiana é bastante plausível, mas a combinação de genialidade e método ganha uma inflexão inteiramente nova. O gênio é indispensável porque a filosofia não pode ser separada da poesia, isto é, de sua expressão: a crítica é ao mesmo tempo “ciência e arte” porque “*filosofia e linguagem são inseparáveis*”.¹²⁴ Ou de outro modo: tentar isolar a filosofia, separando-a da poesia, é torná-la *muda*. Ao contrário daquilo que pensam os místicos (inclusive, como se viu, Fichte), não faz sentido cindir idéias e linguagem, como se aquelas existissem independentemente, estando apenas à espera de palavras que porventura possam vir juntar-se a elas para comunicá-las: a “invenção” e a “comunicação” não se separam¹²⁵, mas ambas dependem daquela mesma capacidade de desentranhar as forças subterrâneas da consciência, capacidade que agora se conhece com o nome de *chiste*.

¹²² *Athendum* 220. *KA*, II, p. 200. *PhL*, Apêndice II, 17, p. 519.

¹²³ *Athendum* 220. *KA*, II, p. 200: “pela força entusiástica e com arte genial, mas num método seguro”. *PhL*, Apêndice II, 17. *KA*, XVIII, p. 519: “pela força genial, mas metodicamente por via segura”. Cf. *PhL*, V, 1016. *KA*, XVIII, p. 405: “Todo filosofar é um adivinhar [*ein Diviniren*], mas com método.”

¹²⁴ *PhL*, III, 179. *KA*, XVIII, p. 137.

¹²⁵ *PhL*, V, 1004. *KA*, XVIII, p. 404. *PhL*, IV, 1117 (*KA*, XVIII, p. 289): “Cada espírito [*Geist*] tem sua palavra; ambos são inseparáveis”.

Talvez o grande erro das filosofias tenha sido desprezar esse aspecto, imaginando que para exprimir a verdade era suficiente uma linguagem arbitrária, instrumental, atomizada e depurada dos sedimentos semânticos do passado. Com isso, no entanto, se descurou justamente do mais essencial e do mais difícil (porque produto de consciência e inconsciente): imaginou-se que para fazer filosofia bastava soletrar ou “declinar e conjugar” num de seus muitos dialetos, sem que fosse necessário o mais leve pressentimento da constituição orgânica da linguagem, da construção sintática dos períodos¹²⁶ :

Muitas vezes já se pode conjugar e declinar e até escrever ortograficamente uma língua, isto é, uma ciência, mas ainda não construí-la; a sintaxe é o mais difícil. —¹²⁷

Ajudar na elaboração coletiva dessa sintaxe, que não pode ser de antemão estabelecida por regras gramaticais fixas, é tudo o que a crítica pode desejar. A articulação entre crítica e sintaxe, no entanto, não é tão simples quanto à primeira vista pode parecer. Não deixa de ser paradoxal que, ao mesmo tempo em que desencrava a raiz viva e orgânica da linguagem, Schlegel reitere em tantas ocasiões o caráter fragmentário do princípio e órgão da crítica, e declare que os “fragmentos” são “a verdadeira forma da filosofia universal”.¹²⁸ Para ele, o sistema da filosofia, se existe, tem de ser fragmentário, tem de falar no “dialeto dos fragmentos”.¹²⁹ Convém, então, entender como esse “dialeto dos fragmentos” é perfeitamente compatível com a idéia de construção sintática da ciência, isto é, com a organicidade do gênio e do sistema.¹³⁰

¹²⁶ *Athenäum* 220. KA, II, p. 200.

¹²⁷ *PhL*, II, 1018. KA, XVIII, p. 114

¹²⁸ *Athenäum*, 259. KA, II, p. 209. *PhL*, II, 1029. KA, XVIII, p. 114.

¹²⁹ *Über die Unverständlichkeit*. KA, II, p. 367.

¹³⁰ Em Novalis se pode perceber um movimento análogo a este, onde a linguagem, deixando de ser “atômica”, passar a ser orgânica e se torna expressão do sistema: “Nossa linguagem é, seja — mecânica — atomística — ou dinâmica. A linguagem genuinamente poética deve porém ser organicamente viva” (*Observações Entremescladas*, 70. *Schriften*, II, p. 440; trad. cit., pp. 73-75) Sobre a ligação entre linguagem e sistema, diz Novalis: “Também a linguagem é um produto do impulso de form[ação] orgânico. Assim como este forma por toda parte o mesmo, sob as mais

Para mostrar a compatibilidade entre genialidade fragmentária e genialidade orgânica, talvez seja útil fazer uma comparação com a filosofia da natureza, onde se parte de movimentos mecânicos para chegar ao orgânico, passando pelos fenômenos elétricos e químicos. De maneira análoga, dirá Schlegel:

Entendimento é espírito mecânico, chiste é espírito químico, gênio é espírito orgânico.¹³¹

Pela natureza eletrizante do chiste se excita e estimula a vida do espírito orgânico. O mesmo vale para a formação progressiva da humanidade: a presença de um espírito combinatório também na Revolução, no romance, na crítica, na sociabilidade, na retórica e na história são sinais característicos de uma “época química”, à qual se seguirá “uma época orgânica”.¹³² Aqui se compreende melhor como a “química lógica”¹³³ do chiste se insere nesse contexto geral: ele é a *quimiossíntese* que nutre o crescimento e as florescências dos gênios da época, impelindo-os ao acabamento de sua formação. A formação total ou universalidade pode, por isso, ser definida quimicamente como “saturação recíproca de todas as formas e todas as matérias”.¹³⁴

Assim se pode entender como, mediante a química do chiste, se faz a ligação entre a crítica e o gênio orgânico. A crítica não pode produzir ou substituir o gênio, mas deve apenas “galvanizá-lo”:

Toda tentativa que queira produzir essa força positiva onde ela não exista, seria um total desconhecimento dos limites, e um começo inútil; mas sem

diversas circunstâncias, assim forma-se também aqui através de civilização, através de crescente formação e vivificação, a linguagem como profunda expressão da idéia de organização, como sistema de fil[osofia].” (*Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen*, 141. *Schriften*, II, p. 558; trad. cit., p. 153.)

¹³¹ *Athenäum* 366. *KA*, II, p. 232.

¹³² *Athenäum* 426. *KA*, II, pp. 248-249.

¹³³ *Athenäum* 220. *KA*, II, p. 200.

¹³⁴ *Athenäum* 451. *KA*, II, p. 255. *PhL*, V, 856 (*KA*, XVIII, p. 391: “O chiste é o ponto de indiferença onde tudo está saturado.—”

dúvida se pode despertar, estimular e nutrir o gênio, como também se lhe pode facilitar o caminho para sua meta, apontando corretamente esse caminho e afastando o que é falso.¹³⁵

Schlegel acredita que existem gêneros literários que “têm unicamente esse fim de estimular, examinar e nutrir a força produtora”: quanto maior riqueza e variedade de conteúdo, e quanto menos artificial a forma, tanto mais “estimulantes e nutrientes” serão esses escritos.¹³⁶ Essa forma sem artificialidade não pode ser uma “frustrada deformidade” (*verfehlte Uniform*), e sim uma “intencional falta de forma” (*absichtliche Formlosigkeit*) que nada mais é que o “fragmentário” (*das Fragmentarische*). O fragmentário não tem a pretensão de produzir “obras de arte da exposição, mas apenas meios de estímulo”.¹³⁷ Embora, como um porco-espinho, o fragmento também tenha de ser uma pequena obra de arte, um todo orgânico em miniatura¹³⁸, ele não deve ser a totalidade, mas apenas o *fermento* da totalidade. É assim que a crítica pode ser antecipação divinatória da totalidade, ao mesmo tempo em que *deve ter*, paradoxalmente, uma forma de expressão fragmentária. Aqueles que acusam o caráter assistemático da reflexão schlegeliana talvez tenham deixado escapar esse ponto, que, como assinala o próprio Schlegel, é o que faz a força da crítica de Lessing.¹³⁹ A estes que apontam a falta de fecho do seu sistema, Schlegel poderia responder como no diálogo-relâmpago do fragmento 259 do *Athenäum*:

- A. [...] Mas o que tais fragmentos podem alcançar e ser para a questão mais importante e séria da humanidade, o aperfeiçoamento da ciência? —
B. Nada mais que um sal de Lessing contra a preguiça espiritual, talvez

¹³⁵ *Lessings Gedanken und Meinungen*. KA, III, p. 83.

¹³⁶ *Lessings Gedanken und Meinungen*. KA, III, p. 83.

¹³⁷ *Lessings Gedanken und Meinungen*. KA, III, p. 84.

¹³⁸ *Athenäum* 206. KA, II, p. 197.

¹³⁹ O caráter assistemático da crítica é assinalado por Lessing numa passagem da *Dramaturgia de Hamburgo*, que certamente chamou a atenção de Schlegel (é citada por ele): “Lembro aqui meus leitores que estas páginas devem conter tudo, menos um sistema dramático. Não estou, portanto, obrigado a solucionar todas as dificuldades que apresento. Meus pensamentos podem parecer não se concatenar nem um pouco, e até se contradizer, desde que sejam pensamentos em que se encontrem matéria para pensar por si mesmo. Aqui nada mais quero senão disseminar *fermenta cognitionis*.” (95ª Parte. *Schriften*. Edição de Kurt Wölfel. Frankfurt am Main, Insel, 1967, vol. II, p. 500).

uma *lanx satura* cínica no estilo de Lucílio, o Velho, ou de Horácio, ou até *fermenta cognitionis* para a filosofia crítica, glosas marginais ao texto da época.¹⁴⁰

O chiste, foi dito no início deste capítulo, não tem um significado unívoco nos textos de Schlegel. Mas isso se deve à função vital que desempenha como articulador do sistema, vinculando parte e todo, eu-indivíduo e eu-universo, e operando tanto num sentido quanto noutro. Na linguagem, é passagem da consciência originária à consciência derivada; na crítica é *princípio* (antecipação divinatória da unidade do todo) e *órgão* (veículo de estímulo à realização dessa totalidade). Schlegel elege o fragmento como a forma da crítica, porque o chiste é a seiva do sistema orgânico, o fermento da genialidade sintética do “eu coletivo”: expressão peculiar que alimenta a grande prosa do todo.

¹⁴⁰ *Athendum* 259. *KA*, II, p. 209.

IX - Mitologia e História da Filosofia

Quem teria inventado o chiste? Toda propriedade — modo de ação de nosso espírito — trazida à consciência clara, é no sentido mais próprio um mundo recém-descoberto.

Novalis¹

Assim como a linguagem e as outras criações do chiste, a mitologia estabelece um elo entre inconsciente e consciente, uma passagem do plano pré-conceitual e pré-representativo ao plano do conceito e da representação. Na mitologia, como na linguagem, é possível refazer a pré-história da consciência e da razão. A filosofia e a própria história não podem chegar ao “início da humanidade”, ao “povo primitivo” (*Urvolk*), sem recorrer ao estudo da origem dos deuses e dos mitos²:

A filosofia não vai, nem pode ir, até o pura e simplesmente originário. Divino não é o *infinito*, mas o *originário* pensado em toda a sua plenitude. O estado original do homem é pensar e sentir Deus, isto é, a época de ouro.³

A especulação filosófica tem de reconhecer que a mitologia é forma de acesso àquela camada mais profunda que permanece vedada à razão, mas sobre a qual e a partir da qual se constrói a dimensão consciente do espírito. Neste sentido, foi grande a contribuição que Kant e Fichte deram à filosofia indicando aquele “misterioso caminho para dentro”⁴, através da elaboração da idéia da atividade reflexionante e de sua expressão mais radical, o gênio. Com toda coerência, ambos se limitaram a apontar, no interior do campo representativo, aquilo que está além da representação: por receio de recair no dogmatismo, ficaram pé na consciência e puseram toda a produção pré-consciente fora das fronteiras da filosofia.

¹ *Observações Entremescladas*, 35. *Schriften*, II, p. 428 ; trad. cit., p. 59.

² *PhL*, V, 261; *PhL*, V, 425. *KA*, XVIII, pp. 343 e 356.

³ *PhL*, IV, 650. *KA*, XVIII, p. 248.

⁴ Na famosa expressão de Novalis em *Observações Entremescladas*, 17. In: *Schriften*, II, p. 418; trad. cit., p. 45.

Com a saída de si da filosofia, com o reencontro de filosofia, crítica e vida, o problema pode ser posto de uma maneira muito mais radical: a descoberta do gênio subjacente à atividade consciente deve ser explorada em todo o seu alcance, isto é, não somente no âmbito da crítica à ilusão transcendental e às pretensões especulativas do dogmatismo, mas também como compreensão da força intrínseca que dá origem a esse dogmatismo. A filosofia do jovem Schelling é a primeira a assinalar esse aspecto “positivo” da produção de toda *Schwärmerei*, e obviamente para ele o exemplo mais característico desse *misticismo* é Espinosa. A substância espinosana é inseparável da projeção inconsciente do eu no objeto absoluto:

Mesmo quando intuía a si mesmo como *dissolvido* no objeto absoluto, ele [Espinosa] intuía ainda *a si mesmo*, não podia pensar-se como *anulado* sem pensar-se, ao mesmo tempo, como existente.⁵

Nessa projeção espinosana do próprio eu fora de si, diz o remetente das *Cartas*, se encontra “o princípio de todo delírio místico”:

Este [o delírio místico], quando se torna sistema, não provém de nada outro, senão da intuição intelectual objetivada, de se tomar a intuição de si mesmo pela intuição de um objeto fora de si, a intuição do mundo intelectual interior pela intuição do mundo supra-sensível fora de nós.⁶

Espinosa “objetivou” a intuição intelectual de si mesmo⁷, e em virtude dessa “intuição intelectual objetivada” (*objektivisirte intellektuale Anschauung*) pode ser considerado o modelo de todos os místicos, a sistematização do entusiasmo *schwärmerisch*. Com toda a certeza Schlegel se apóia nessa retomada do dogmatismo espinosano realizada por Schelling, quando diz no *Discurso sobre a Mitologia*:

Em Espinosa, porém, vocês encontram o início e o fim de toda fantasia, o fundamento universal e o solo sobre o qual repousa aquilo que lhes é

⁵ SCHELLING, F.W.J. *Cartas sobre o Dogmatismo e o Criticismo. Werke*, I, pp. 243-4; trad. cit., p. 25.

⁶ *Cartas sobre o Dogmatismo e o Criticismo. Werke*, I, p. 244; trad. cit., p. 25.

⁷ *Cartas sobre o Dogmatismo e o Criticismo. Werke*, I, p. 244; trad. cit., p. 24.

relação a tudo aquilo que é individual e particular, lhes tem de ser bem-vinda. Aproveitem a ocasião e olhem! Vocês poderão ter uma visão profunda da mais íntima oficina da poesia.⁸

Schlegel está, como se vê, andando muito próximo das observações de Schelling sobre Espinosa, em quem se pode isolar, em toda a pureza, o que há de “originário” e “eterno” na fantasia, em quem se pode ver por dentro a “oficina” da poesia. O princípio que se pode apreender nitidamente em Espinosa — a *intuição intelectual objetivada* — também está presente em todas as produções míticas:

A mitologia tem uma grande vantagem. Aquilo que de resto sempre escapa à consciência, pode no entanto ser visto aqui de modo sensível-espiritual [*ist hier dennoch sinnlich geistig zu schauen*] e retido como a alma no corpo que a envolve, por meio do qual brilha para nosso olho, fala ao nosso ouvido.⁹

Com a descoberta de que o princípio da fantasia estaria na intuição intelectual objetivada, é possível entender a mitologia dos sistemas filosóficos, todos eles variações daquilo que subjaz à construção do sistema por excelência, o sistema espinosano. Assim, cada sistema poderia ser considerado a gênese de um mito dentro do grande sistema mitológico que seria a história da filosofia. A própria redescoberta de Espinosa é um exemplo eloquente da analogia entre o surgimento dos sistemas filosóficos e as gerações míticas:

Espinosa, ao que me parece, tem o mesmo destino que o bom e velho Saturno da fábula. Os novos deuses derrubaram o magnífico do alto trono da ciência. Ele se retirou para as trevas sagradas da fantasia, lá vive e reside agora com os outros titãs em venerável exílio.¹⁰

Na titanomaquia dos sistemas filosóficos, os novos deuses baniram Espinosa ao Tártaro, onde tem de ser mantido enquanto não se desfizer da armadura escolástica: mas assim que se livrar da fixidez sistemática, assim que puder ser exposta sem a rigidez da demonstração geométrica, a força criadora da ética espinosana poderá ser reintegrada à

⁸ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 317; trad. cit., p. 54.

⁹ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 318; trad. cit., p. 54.

¹⁰ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 316; trad. cit., p. 53.

a inspirar os novos poetas.¹¹

Mas, assim como em Espinosa, talvez o mais interessante da produção filosófica não esteja tanto naquilo que os filósofos disseram, ou naquilo que pretenderam dizer, mas justamente naquilo que, escapando ao controle deles, é ao mesmo tempo mais revelador de suas idéias e mais poderosamente sugestivo do que as formulações mais rigorosas de seus sistemas. Quando se tem isso em conta, então não é descabido pensar que, na filosofia, as definições e as demonstrações têm necessariamente cada vez menos importância¹², e que a força de filósofos como Bacon, Leibniz e Kant não reside no esqueleto de sistema que legaram, mas no chiste involuntário contido em suas afirmações.¹³ Leibniz é, provavelmente, muito mais filósofo por instinto do que conscientemente, ou seja: é muito mais filósofo quando não pretende ser filósofo¹⁴. Também é fácil cometer injustiça com Kant, “considerando-o menos chistoso do que é”.¹⁵ A capacidade de compreender o discurso filosófico e a história da filosofia decorre, assim, de que se evite examinar as proposições de um sistema sem levar em conta a sua gênese mais profunda, chistosa, a sua *lógica mítica*¹⁶, pois a filosofia não existe à parte de seu misticismo e de sua mitologia. Schlegel afirma que os sistemas filosóficos são ininteligíveis para quem “o isola e não estuda a filosofia historicamente e no todo”.¹⁷ Mas o que significa estudar a filosofia *historicamente e no todo*? Para ele, as obscuridades que os filósofos tentaram solucionar, as controvérsias em que se enredaram, as passagens instigantes que colheram nos sistemas anteriores, fazem parte de uma grande narrativa mítica que é transmitida e transformada de geração a geração:

¹¹ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 317; trad. cit., p. 53.

¹² *Athenäum* 82. KA, II, p. 177. Cf. *PhL*, I, 85; *PhL*, II, 410; *PhL*, II, 672. KA, XVIII, pp. 12, 60 e 86.

¹³ *Athenäum* 220. KA, II, p. 200.

¹⁴ *Athenäum* 358. KA, II, p. 229. Cf. *PhL*, II, 311; *PhL*, IV, 1134. KA, XVIII, pp. 49 e 290. *PhL*, II, 312 (KA, XVIII, p. 49): “Seu talento era de talento puro; sabia tão pouco do que fazia, quanto o castor de sua arte.” *PhL*, II, 314 (KA, XVIII, p. 49): “<Leibniz é um filósofo por instinto, contra a sua intenção, e um alemão por acaso.>”

¹⁵ *Athenäum* 220. KA, II, p. 200.

¹⁶ *PhL*, III, 22. KA, XVIII, p. 124.

¹⁷ *Athenäum* 384. KA, II, p. 236.

deuses da poesia antiga. Reaparecem em todo sistema, mas transformados.¹⁸

Descartes não seria para Espinosa o mesmo que Kant para Fichte?¹⁹ Locke não seria um pré-Rousseau, assim como Montaigne o pré-Voltaire, e Bacon quase um pré-Leibniz?²⁰ Não se trata, com isso, de atribuir anacronicamente o pensamento de um filósofo a seu predecessor. O que a história da filosofia precisa explicar é como um autor desperta a reflexão daquele que vem depois dele. Mas para poder dar tal explicação seria necessário perguntar onde se origina e para onde caminha essa filosofia mitológica ou mitologia filosófica. Será preciso responder à primeira questão (origem) a fim de poder solucionar a segunda (destino). A história da filosofia moderna é como uma mitologia *progressiva*: seus problemas, transmitidos e repensados de autor a autor, “são os mitos, freqüentemente transformados, da poesia antiga.”²¹ O método não deixa de ter uma aparência paradoxal: só é possível perceber para onde vai a mitologia moderna, no todo e historicamente, por uma investigação arqueológica da mitologia primitiva. De fato, é através do mito que se mergulha na pré-história da razão e se encontra a origem mais profunda da filosofia.

Entender a história da filosofia, bem como a história da poesia, é recuar ao nascimento da mitologia, é narrar a “*história da criação do chiste*”²², pois a mitologia é “o chiste mais antigo”²³, e “os monumentos mais antigos da arte do chiste são os deuses”.²⁴ Para entender a origem da mitologia é preciso, portanto, dar conta do surgimento do chiste. Mas tentar responder a pergunta de como surgiu o chiste significa sempre correr o risco de cair numa regressão ao infinito. Afinal, a pergunta: quem inventou o chiste?, não quer dizer outra coisa que: “Quem é que inventou o inventar? —”²⁵

¹⁸ *Athendum* 384. *KA*, II, pp. 236-237.

¹⁹ *PhL*, II, 609; *PhL*, II, 891. *KA*, XVIII, pp. 80 e 103.

²⁰ *PhL*, II, 611; *PhL*, II, 608. *KA*, XVIII, p. 80.

²¹ *PhL*, III, 94. *KA*, XVIII, p. 130.

²² *PhL*, IV, 259. *KA*, XVIII, p. 216.

²³ *PhL*, III, 15. *KA*, XVIII, p. 124.

²⁴ *PhL*, III, 41. *KA*, XVIII, p. 126.

²⁵ *PhL*, III, 40. *KA*, XVIII, p. 126. O problema da regressão ao infinito na discussão da “invenção da invenção”, já aparece em Fichte, que comenta a crítica que lhe foi feita por um escritor filosófico por ter lido, no escrito *O Conceito da Doutrina-da-Ciência*, que o filósofo precisa do sentimento da verdade ou de gênio: “Um escritor filosófico, de resto respeitável, exaltou-se um pouco — não vejo bem como nem por

Mas seria um erro pensar que com essa questão se pretende investigar o *começo histórico da filosofia*. Schlegel tem bastante claro que a indagação filosófica é uma elaboração intelectual específica, cuja origem pode ser datada com precisão, embora os manuais de história da filosofia se enganem ao atribuir o seu começo a Tales. Apoiando-se, por exemplo, no *Fédon* de Platão²⁶, Schlegel pode dar uma explicação totalmente diferente a respeito dos primórdios da filosofia: o “pressentimento do incondicionado” é sempre um “primeiro passo para um mundo inteiramente outro”, “o começo de uma nova etapa da formação”.²⁷ As danças em volta da imagem de Ártemis, o sacerdote que a converte em natureza, o artista que a figura alegoricamente, o poeta que a canta em seus versos, e Heráclito, que deposita seus escritos no templo da deusa:

[...] todos eles, por mais diferentes que fossem a forma de comunicação e a clareza de seus conceitos, estavam entusiasmados por um único e mesmo objeto. Estavam tomados pela viva representação de uma infinitude incompreensível. Ora, se essa representação é começo e fim de toda filosofia, e se esse primeiro pressentimento dela se exterioriza nas danças e cantos báquicos, nas festas e ritos entusiásticos, nas imagens e poemas alegóricos, então as orgias e mistérios são os primórdios [*die ersten Anfängen*] da filosofia grega; e não foi uma idéia feliz começar a sua história com Tales, fazendo-a surgir subitamente do nada. Não deveríamos, portanto, considerar as orgias e mistérios gregos como nódoas estranhas e desvios casuais, mas considerá-los, com veneração, como um componente essencial da formação antiga, como uma etapa necessária do desenvolvimento gradual do espírito helênico.²⁸

O “pressentimento do incondicionado”, que se revela nos mistérios, já é uma etapa posterior da formação dos gregos, que não tem nada a ver com a formação do mito. Isso se

quê — com a inocente afirmação da nota acima [que afirma que o filósofo deve ser “dotado de gênio”]. ‘Pode-se bem deixar a vazia palavra *gênio* para saltimbancos, cozinheiros franceses — belos espíritos, artistas e assim por diante; e, de preferência, para as ciências sólidas, estabelecer uma teoria da invenção.’ — Certamente deveríamos fazê-lo; e isso com toda segurança ocorrerá, tão logo a ciência em geral tiver progredido até a possibilidade de tal invenção. Mas em que medida a afirmação acima está em contradição com tal projeto? — E como essa teoria da invenção seria por sua vez inventada? Acaso através de uma teoria da invenção da teoria da invenção? E esta última?” (*Werke*, I, p. 73, nota; trad. cit., p. 29.)

²⁶ *Fedón*, 69 c: “Muitos são os que carregam o tirso” — dizem os iniciados nos Mistérios —, ‘mas poucos os verdadeiramente entusiasmados.’ Mas estes, na minha opinião [Sócrates], não são outros senão os filósofos genuínos.” Tradução para o alemão de Rudolf Rufener. Zurique, Artemis-dtv, 1991, p. 352.

²⁷ *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer*. KA, II, p. 411.

²⁸ *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer*. KA, II, p. 411.

uma concepção inteiramente outra, uma vez que “Homero em parte alguma se elevou ao conceito ou ao sentimento do infinito, ao qual tão manifestamente e tão constantemente remetem todas as ações e doutrinas místicas”.²⁹ Para Schlegel, essa ausência de inclinação especulativa na *Ilíada* e *Odisséia* é sinal da anterioridade daquela “massa de saga e canção”, daquele “embrião a partir do qual se organizou o mundo da poesia antiga”³⁰:

Na planta poética de Homero vemos como que o surgimento de toda a poesia; mas as raízes se subtraem ao olhar, e as flores e os ramos da planta brotam, incompreensivelmente belas, da noite da antigüidade.³¹

O nascimento da poesia homérica se perde na noite dos tempos, mas, apesar disso, é a partir dela que pode ver o “surgimento de toda a poesia”. A separação entre os *mistérios* e a *mitologia*³² tem, portanto, um propósito bem definido: é preciso evitar que o processo teogônico seja considerado uma especulação filosófica “primitiva” e, com isso, interpretado segundo uma leitura alegorizante do mito:

Os mitos e deuses homéricos não foram produzidos e determinados pelo entendimento puro, que só teria deixado à imaginação [*Einbildung*] o trabalho de preencher com matéria e revestir com vida o desenho vazio.³³

O fundamental aqui é observar que, no mito, não é o entendimento que elabora “indiretamente” a produção de conceitos universais, mas é a fantasia que produz “imagens em comum” (*Gemeinbilder*: isto é, compartilhadas por muitos), que “têm de ser

²⁹ *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer*. KA, II, p. 410. Grande parte do trabalho de Schlegel nessa *História da Poesia dos Gregos e Romanos* é, como se vê, mostrar a anterioridade do “sistema mitológico” contido nos poemas homéricos em relação aos mistérios e hinos órficos.

³⁰ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 291; trad. cit., p. 35.

³¹ *Conversa sobre a Poesia*. KA, II, p. 291; trad. cit., p. 35.

³² Cf. a distinção que Schelling faz no *Bruno*: “E, como no conhecimento do eterno e inalterável consiste a sublime filosofia, a doutrina dos Mistérios não teria sido nada outro que a mais sublime, a mais sagrada e a mais excelente filosofia, legada pela mais remota antigüidade, de tal modo que os Mistérios estão efetivamente para a mitologia como acreditamos que a filosofia está para a poesia e, portanto, é com bom fundamento que concluímos que a mitologia deveria, decerto, ser deixada a cargo dos poetas, mas a instituição dos Mistérios a cargo dos filósofos.” (*Schelling, Werke*, III, p. 130; trad. cit., p. 87.)

³³ *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer*. KA, II, p. 457.

poemas homéricos de “filosofemas”, não é porque existe uma verdade filosófica *por trás deles*, mas porque são mais do que “um produto artificial”, ou seja, são também “um documento instrutivo da história do entendimento humano [*eine lehrreiche Urkunde zur Geschichte des menschlichen Verstandes*]”.³⁵ É assim, como documento da formação arqueológica do espírito humano, que a mitologia pode e deve constar como momento inicial de uma história da filosofia antiga. Mas Schlegel é mais preciso: no fundo, não é tanto a mitologia homérica (que, para todos os efeitos, deve ser comparada com a posterior de Hesíodo), mas é principalmente a “gramática” (*Sprachlehre*) de Homero que poderá fornecer o melhor modo de expor e desenvolver a “pré-formação” espiritual dos gregos. É essa gramática que, “como arqueologia do espírito científico”, teria de “abrir uma história da filosofia clássica”.³⁶

Schlegel opera aqui um deslocamento da *Götterlehre* para a *Sprachlehre* a partir do qual se explica porque as duas, linguagem e mitologia, têm de ser pensadas como se tivessem sido geradas ao mesmo tempo; e, no entanto, é pela primeira que se compreende melhor o surgimento de ambas. A análise gramatical dos poemas homéricos, proposta por Schlegel, remete à hipótese formulada pelo filólogo Friedrich Wolf, segundo a qual teriam sido compostos e transmitidos oralmente não por um único, mas por inúmeros poetas. *Iliada* e *Odisséia* teriam surgido de um fundo mítico e lingüístico comum, que, como produção coletiva, não pode ser atribuído a um único autor. Linguagem e mitologia teriam, portanto, sua origem naquela região pré-consciente, naquele eu supra-individual, que está além da consciência particular finita: seriam resultado justamente daquele *Ur-Ich*, daquele eu originário com o qual o eu filosofante busca de todas as maneiras reatar o diálogo. Encontrando-se, assim, fora das linhas de demarcação do eu individual e servindo como que de suporte para o mundo da representação e da consciência, o mundo da mitologia e da linguagem é por assim dizer a prova da existência de seres inteligíveis vivendo num reino supra-sensível e, portanto, a prova mais cabal de um idealismo que não é apenas

³⁴ *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer*. KA, II, p. 458.

³⁵ *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer*. KA, II, p. 458.

³⁶ *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer*. KA, II, p. 458.

absoluteste Idealismus).³⁷ Se é assim, não haveria absurdo em dizer que, na sua raiz mais profunda, a filosofia transcendental é mitologia.³⁸

Embora produto coletivo, a mitologia não se apresenta absolutamente como um conjunto desordenado: os poemas homéricos possuem não só unidade estilística, como imprimem um mesmo espírito a toda literatura e formação helênica. Somente em virtude dessa unidade de espírito e de estilo³⁹ é possível fazer a história e a crítica de toda a produção artística e literária da Grécia antiga, como se tivesse sido concebida *por um único indivíduo*. Aqui, Schlegel paga seu tributo a Winckelmann: segundo ele, foi com o autor dos *Pensamentos sobre a Imitação das Obras Gregas* (1755) e da *História da Arte da Antiguidade* (1764) que aprendeu a ler “todos antigos como um único autor”.⁴⁰ A poesia antiga “é um indivíduo no sentido mais rigoroso e literal da palavra”, quer dizer, “um indivíduo de fisionomia mais marcada, de maneiras mais originais e mais conseqüente em suas máximas” do que uma pessoa ou um indivíduo em sentido político-jurídico.⁴¹ Em suma, a poesia, a arte antiga não é um agregado, mas um todo orgânico, que, por isso, só pode ter sido criado por um *gênio*:

Grandezas individuais estão menos isoladas entre gregos e romanos. Tinham menos gênios, porém mais genialidade. Tudo o que é antigo é genial. A antigüidade inteira é um gênio, o único que se pode chamar sem exagero de absolutamente grande, único e inatingível.⁴²

A *invenção* da mitologia e da linguagem se deve à *genialidade coletiva* dos antigos, não a um poeta ou filósofo individual. Mas, por outro lado, não é novidade que toda essa

³⁷ *PhL*, II, 736. *KA*, XVIII, p. 90.

³⁸ *PhL*, II, 736; *PhL*, II, 748. *KA*, XVIII, pp. 90 e 91.

³⁹ *FPL*, V, 1005. *KA*, XVI, p. 169: “Só se pode criticar a poesia antiga no todo, não no particular, porque espírito e letra são idênticos. —”

⁴⁰ *Athendum*, 149. *KA*, II, p. 188. *FPL*, V, 1022. *KA*, XVI, p. 169: “Massas inteiras da poesia antiga se completam [*gehören zusammen*] e devem ser consideradas como um único autor. —”

⁴¹ *Athendum*, 242. *KA*, II, p. 205.

⁴² *Athendum* 248. *KA*, II, p. 206.

42 da *Filosofia da Arte*, ele diz:

A mitologia não pode ser nem a obra do homem individual, nem do gênero ou da espécie (na medida apenas em que é composição de indivíduos), mas somente do gênero, desde que ele mesmo seja indivíduo e igual a um homem individual.⁴³

Como produto do gênero, a mitologia deve ter “objetividade absoluta” e, ao mesmo tempo, como produto do indivíduo, precisa possuir organicidade, “consonância harmônica”.⁴⁴ Sem pretender solucionar a intrincada questão de saber quem tem a primazia — Schelling ou Schlegel — sobre essas idéias, ou mesmo se podem ser em parte atribuídas a outros autores (e sem considerar as importantes diferenças com a mitologia da *Spätwerk* schellingiana, onde já não se afirmará que “a mitologia e Homero são um”⁴⁵), cabe lembrar, mais uma vez, o que distingue fundamentalmente a construção de um e de outro: enquanto para Schlegel o estudo filológico ou estilístico (a *Sprachlehre*) decide praticamente tudo na compreensão da mitologia (*Götterlehre*), Schelling, ao contrário, pensa que, “como crítico”, o filólogo Wolf teria tomado a questão “de maneira demasiadamente empírica, demasiadamente limitada à obra *escrita* que chamamos de Homero”, embora o que importa para ele seja afirmar “a respeito da mitologia o que Wolf afirmou a respeito de Homero”.⁴⁶

Para Schlegel, embora haja equivalência entre Homero e a mitologia, a possibilidade de reconstrução do passado é dada pela gramática e pela filologia⁴⁷: a obra do Homero coletivo é decisiva tanto no que diz respeito à crítica, quanto no que se refere à história da filosofia. A poesia antiga, que é talvez “o maior indivíduo histórico” existente, e a antigüidade, como “alegoria da humanidade inteira”⁴⁸, não são apenas estímulos para

⁴³ *Philosophie der Kunst. Werke*, III, p. 434.

⁴⁴ *Philosophie der Kunst. Werke*, III, p. 434.

⁴⁵ *Philosophie der Kunst. Werke*, III, p. 436.

⁴⁶ *Philosophie der Kunst. Werke*, III, p. 436. Grifo nosso.

⁴⁷ Esse princípio também é válido para o estudo posterior *Sobre a Língua e Sabedoria dos Hindus* (1808), que se inicia pela discussão da formação do sânscrito e do persa, para só depois passar à análise dos textos.

⁴⁸ *PhL*, IV, 585. *PhL*, IV, 671. *KA*, XVIII, pp. 242 e. 249.

geral, que pode ser pensado ao mesmo tempo como totalidade e individualidade orgânica, proporciona ao crítico e ao historiador a presentificação de um ideal (no sentido kantiano) pelo qual podem julgar as produções particulares e medir em que contribuem para a *Bildung* desse grande indivíduo em que a humanidade deve se transformar⁴⁹, pois é “na grande pessoa da humanidade” que Deus se torna homem.⁵⁰

Tal é o significado da “ressureição da antigüidade”, da reabilitação romântica do “reino dos deuses antigos”⁵¹: os gregos são modelo e parâmetro da crítica e da história, porque foram o que, por “simetria do instinto” e “sentido histórico”, o conjunto da humanidade deve voltar a ser — “uma pessoa, um indivíduo”.⁵² Mas esse movimento histórico tem de dar conta das contradições que surgem com o início da idade moderna, onde ocorre a *fragmentação* do todo ou a perda daquela unidade mítico-linguística em que se fundava a antigüidade. Ora, essa dispersão do todo também deve ser considerada sob uma ótica positiva: a dissolução da antigüidade representa, de outro lado, a emergência de elementos que não podiam ser observados na primitiva composição. Em relação à unidade antiga, a modernidade é, por assim dizer, *analítica*: desagrega e desenvolve o núcleo primordial daquele passado mitológico no esforço filosófico de entendê-lo, de trazê-lo à clareza e transparência da consciência. Processo infinito de explicitação do implícito, de exteriorização do interior, esse desenvolvimento histórico é comandado, na outra ponta, por uma unidade buscada inconsciente ou instintivamente como meta: “A harmonia histórica do instinto demonstra que a humanidade já é efetivamente *uma única pessoa*.”⁵³ Assim, a história da multiplicação dos gêneros poéticos e dos sistemas filosóficos poderia ser pensada como se desenrolando entre dois pontos, como uma narrativa que se desenvolve desde a diáspora da unidade mítica até o caminho para a reunificação. O

⁴⁹ *PhL*, V, 191. *KA*, XVIII, p. 338.

⁵⁰ *PhL*, IV, 1534, p. 320. Assim como Schelling e Creuzer, pode-se dizer que também em Schlegel a importância da mitologia está ligada à “idéia tradicionalista de uma *Uroffenbarung*” [revelação primordial] (na expressão de Tilliète em *La mythologie comprise*, p. 52): “Todas as poesias são apenas fragmentos [*Bruchstücke*] da primeira revelação do gênero humano — esforços para exprimir e expor inteiramente esse grande poema único e original.” (*Geschichte der europäischen Literatur*. *KA*, XI, p. 136.)

⁵¹ *PhL*, IV, 793. *KA*, XVIII, p. 260.

⁵² *PhL*, IV, 890. *KA*, XVIII, p. 269.

⁵³ *PhL*, III, 123. *KA*, XVIII, p. 132.

filosófica, passando pela multiplicação e combinação dos gêneros, poderia ser descrito segundo a seqüência da série prática da doutrina-da-ciência: síntese originária — conflito antitético — tese absoluta.

Homero deve servir de modelo aos modernos: tal afirmação, contudo, só é válida se se leva em conta a especificidade, o estado de fragmentação dos indivíduos na modernidade. No gênio individual moderno, a Idéia da totalidade dos deuses se reflete como numa imagem invertida: enquanto na poesia homérica são os indivíduos que compõem um todo, na poesia moderna o todo deve ser “comprimido” num indivíduo particular, e quanto mais formação universal, tanto mais genial será a obra singular. Assim, tanto quanto Homero, o poeta moderno tem de tentar satisfazer a mesma exigência de apreensão da totalidade. É este, aliás, o imperativo que deve ser obedecido por toda poesia “romântica”, pois somente ela, diz o fragmento 116 do *Athenäum*, “pode se tomar, como a epopéia, um espelho de todo o mundo circundante, uma imagem da época”.⁵⁴ Expressão máxima dessa poesia, o “romance absoluto tem de ser, como Homero, uma sümula [ou conjunto: *Inbegriff*] de toda a formação da época [*Zeitbildung*]”.⁵⁵ Uma versão pouco posterior do fragmento explicita o que seria esse “espelho” da época:

Como a epopéia clássica, o romance absoluto tem de ser exposição da época.
— Romance absoluto = poesia histórica absoluta + poesia política absoluta +
poesia individual absoluta = doutrina-da-formação universal, doutrina-da-arte
da vida poética, exposição da época, sümula do artista.⁵⁶

A capacidade de concentrar aptidões do espírito deve ser elevada à máxima potência no artista (que, como o filósofo crítico, deve ser ao mesmo tempo *Lebens- e Bildungslehrer*). Mas para formar um todo essas aptidões não podem ser fruto do acaso, um mero agregado, uma justaposição de talentos que não têm conexão entre si: não basta que o indivíduo possa ter desenvolvido uma ou mais habilidades, se estas não estão cultivadas

⁵⁴ *Athenäum*, 116. *KA*, II, p. 182.

⁵⁵ *FPL*, V, 365. *KA*, XVI, p. 115.

⁵⁶ *FPL*, V, 493. *KA*, XVI, p. 125.

tempo todo e um dos gregos, o gênio moderno tem de ser um “organismo espiritual”, pois “só o gênio pode organizar indivíduos”⁵⁷:

Gênio é espírito, unidade viva de diferentes componentes naturais, artísticos e livres da formação de uma determinada espécie.⁵⁸

O gênio é uma coletividade interior, uma “comunidade interna legalmente livre de muitos talentos”⁵⁹, ou, como diz Novalis, uma “pessoa genuinamente sintética”, “uma pessoa que é ao mesmo tempo mais pessoas”.⁶⁰ Um outro fragmento de Novalis pode servir para mostrar que essa tematização romântica do gênio deve ser lida como resultado de uma longa e detida reflexão que, incorporando elementos “extra-filosóficos” (os quais no fundo só reforçam a radicalidade da descoberta filosófica), tem seu ponto de partida naquela dialética-diálogo do eu consigo mesmo, elaborada pela primeira vez por Fichte:

Um verdadeiro *amor* por uma coisa sem vida é perfeitamente pensável — e também por plantas, animais, pela natureza — até por si mesmo. Se o ser humano tem um verdadeiro tu interior — nasce um convívio sumamente espiritual e sensual e a mais veemente paixão é possível — Gênio nada é, talvez, senão resultado de um tal plural interior. Os mistérios desse convívio são ainda muito pouco iluminados.⁶¹

De um certo modo, pode-se dizer que a originalidade não existe *simplesmente*, mas é sempre “dupla individualidade”, afirmação que, compreendida desde seu fundo filosófico, implica para o romantismo uma mudança radical do que, a partir de agora, se deve entender por *sistema*. A rigor, não é verdade que um escritor filosófico pode *fazer* um sistema como um artífice que planeja e realiza uma obra. Conjunto ou súpula (*Inbegriff*) das individualidades do indivíduo, o filósofo tem de *existir* como um organismo completo

⁵⁷ FPL, IV, 707. KA, XVI, p. 252.

⁵⁸ Georg Forster. *Fragment einer Charakteristik der deutschen Klassiker*. KA, II, p. 98.

⁵⁹ *Jacobis Waldemar*. KA, vol. II, p. 73.

⁶⁰ *Das Allgemeine Brouillon*, 63. *Schriften*, III, pp. 250-1.

⁶¹ *Fragmentos e estudos 1799-1800*, 172. A tradução é de Rubens Rodrigues Torres Filho, em Pólen, nota 17, p. 238. O tradutor indica que esse “plural interior” deve ser pensado como “versão novaliana da autoposição do eu, do ‘eu = eu’ de Fichte”.

que ele não pode *fazer*, mas tem de *ser* um sistema.⁶² O mesmo se deve dizer do gênio. Ele não pode *ter* gênio, mas tem de *ser* gênio:

Na verdade, jamais se pode ter, mas somente ser gênio. Para gênio tampouco há plural, que aqui já está contido no singular. É que o gênio é um sistema de talentos.⁶³

Tal é o novo sentido romântico da palavra *gênio*, que, no entanto, guarda muitas semelhanças com a genialidade da Terceira Crítica: “gênio plural” ou “sistema de talentos” é outro modo de dizer *substrato supra-sensível de todas as faculdades* ou *universalidade da formação*. Somente tendo em vista a íntima ligação entre o gênio e a universalidade, o conjunto genial das aptidões e o sistema, se pode compreender o sentido de afirmações (que, de outro modo, ganhariam uma conotação irracionalista) como a de que “todo gênio” deve ser “universal ou total”⁶⁴, ou de que “por meio da filosofia enciclopédica toda a humanidade deve se tornar genial”.⁶⁵

Sem pretender alcançar a grandeza homérica, cada autor moderno tem de se espelhar nele e produzir, de seu ponto de vista particular, uma totalidade, um “sistema de fragmentos”.⁶⁶ O sistema é parcial, fragmentário porque o verdadeiro sistema — o sistema dos sistemas, a mitologia das mitologias individuais ou a genialidade universal — só pode ser alcançado coletivamente por progressão *histórica*. Esse sistema superior é, portanto, a “história de todos os indivíduos encontráveis numa esfera”⁶⁷, e a “história transcendental” constitui, por sua vez, “o sistema de todos os indivíduos”.⁶⁸ Um exemplo da

⁶² *PhL*, II, 465. *KA*, XVIII, p. 67: “Se um original só pode *fazer* sistemas, sem *ser* ele mesmo um, isso é apenas talento. —”

⁶³ *Athenäum* 119. *KA*, II, p. 184. A conexão entre gênio e sistema também fica clara em *PhL*, II, 996. (*KA*, XVIII, p. 112): “*Gênio* é, indivisivelmente, uma coisa só. Aqui nunca se pode dizer como o homem tem talentos. Está na essência do gênio que seja um *sistema* por si, que, portanto, um gênio não entenda nenhum outro.”

⁶⁴ *PhL*, V, 219. *KA*, XVIII, p. 340.

⁶⁵ *PhL*, V, 300. *KA*, XVIII, p. 346.

⁶⁶ *PhL*, IV, 805. *KA*, XVIII, p. 261: “Na minha história antiga, Homero um sistema de fragmentos [...]” A expressão é a mesma que Schlegel utiliza para caracterizar seu próprio sistema.

⁶⁷ *PhL*, II, 809. *KA*, XVIII, p. 96.

⁶⁸ *PhL*, II, 728. *KA*, XVIII, p. 90.

como a consciência fragmentada se divide em quatro faculdades principais (fantasia, razão, vontade e entendimento), assim também, curiosamente, pode-se observar, por exemplo, quatro principais filósofos alemães (Kant, Fichte, Jacobi e Schelling)⁶⁹, que, devido ao ponto de vista particular que adotam, não conseguem perceber que fazem parte de um indivíduo maior, de um sistema coletivo que seria análogo àquele conjunto harmônico das faculdades que, na obra tardia, recebe o nome de “alma” (*Seele*).

Os filósofos, individualmente, não percebem que a filosofia é uma obra em progresso, coletiva, cujo sistema — essa determinação recíproca radical (saturação recíproca = *Wechselsättigung*) como universalidade da formação — só será completo com a realização de uma nova mitologia, como mostra o último fragmento do *Athenäum*:

A vida do espírito universal é uma cadeia ininterrupta de revoluções internas; nele vivem todos os indivíduos, os originais, os eternos. É um genuíno politeísta e traz o Olimpo inteiro em si.⁷⁰

Em virtude de sua genialidade, de sua capacidade divinatória, a crítica pode antecipar idealmente o final desse processo em que todos os homens devem se fundir “num único homem”.⁷¹ Com isso, a crítica pode abrir campo para uma história que não é meramente estudo do passado, mas também projeção *científica* de desenvolvimentos futuros. Neste sentido se poderia dizer que “a história nada mais é que filosofia”⁷², ou, inversamente, que “não há filosofia sem história”.⁷³ A história se desenvolve visando alcançar o sistema de todo o saber; ideal inatingível, o sistema acabado da filosofia seria o término da história. Como a descrição de Simônides sobre a relação entre poesia e pintura, também a história e a filosofia devem ser entendidas em sua relação complementar:

Assim como Simônides chamou a poesia de uma pintura que fala, e a pintura de uma poesia muda, assim também se poderia dizer que a história é uma

⁶⁹ *PhL*, Apêndice X, 180 e 181. *KA*, XIX, p. 324.

⁷⁰ *Athenäum*, 451. *KA*, II, p. 255.

⁷¹ *PhL*, II, 562, p. 75.

⁷² *PhL*, II, 382, p. 226.

⁷³ *PhL*, II, 385, p. 226.

perfeita e acabada [*eine vollendete Geschichte*].⁷⁴

Também por isso Schlegel poderá afirmar que não basta construir um sistema, mas cada sistema deve também conter a história de seu nascimento, a história da sua filosofia.⁷⁵

Pois, na verdade, filosofia e história da filosofia são uma coisa só:

A filosofia sem dúvida nada mais é que *história da filosofia*, se se entende corretamente o que é história. —⁷⁶

⁷⁴ *Athendum* 325. *KA*, II, p. 221.

⁷⁵ *PhL*, II, 156, p. 34; *PhL*, II, 600, p. 79.

⁷⁶ *PhL*, III, 187, p. 137.

Conclusão: Gênio e Sistema¹

*Laidem habeto, dummodo te Lais non habeat.*²

Quando se faz uma comparação dos trabalhos de Friedrich Schlegel com os sistemas filosóficos do idealismo alemão — a doutrina-da-ciência de Fichte, os “vários” sistemas de Schelling e a lógica de Hegel —, salta logo à vista o caráter dispersivo e assistemático de sua reflexão. Alguns de seus contemporâneos tomaram essa falta de concentração e sistematização como sinal de incapacidade especulativa, e esse juízo se repete posteriormente em muitos estudos importantes sobre o romantismo.

No período em que já começa a se distanciar definitivamente de Fichte, Schelling lhe escreve uma carta breve, em 31 de outubro de 1800, onde diz que um dos motivos que o impediu de continuar a viagem programada para aquele inverno teria sido a tentativa de Schlegel de ministrar um curso sobre filosofia transcendental em Jena. Isso parecia inconcebível ao autor do *Sistema do Idealismo Transcendental*: ele não podia admitir que o fundo de “genuíno espírito científico” (*achter wissenschaftlicher Geist*) que ainda havia na universidade em que Fichte lecionara, fosse trocado pelo “diletantismo poético e filosófico do círculo dos Schlegel”.³ Ainda segundo a carta, Schlegel teria afirmado que ele próprio seria o primeiro a construir completamente o método sintético — mas nesse mesmo contexto teria dito também que “querer um sistema seria um contra-senso”.⁴

¹ O título tem como referência o ensaio “Reflexão e Sistema: As Duas Introduções à Crítica do Juízo”, de Ricardo Ribeiro Terra, que discute a idéia de reflexão como possibilidade de “alargamento” sem transgressão do sistema crítico. O texto se encontra publicado em: KANT, I. *Dois Introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo, Iluminuras, 1995, pp. 11-27.

² Frase atribuída a Aristipo de Cirene, citada por Diderot nas *Pensées sur l'interprétation de la nature*, XXVI. Ed. cit., p. 46.

³ *Briefwechsel*. Carta 450. I, p. 284.

⁴ *Idem, ibidem*.

“assistemática”. É preciso perguntar então por que, num momento em que não se economizavam esforços para encontrar o sistema do saber absoluto, Schlegel pode pensar que o saber absoluto deve estar fora dos limites rigorosos de um sistema. Numa primeira tentativa de solucionar a questão seria possível responder que a escolha da forma assistemática condiz melhor com a liberdade da reflexão e do gênio, essas duas descobertas definitivas da Terceira Crítica kantiana. Mas tanto a reflexão quanto o gênio só ocorrem sob a Idéia de totalidade: isto é, pressupõem um todo sistematizado ou que ao menos possa ser concebido heurísticamente como tal. Ora, satisfazer a exigência de que um todo orgânico e coerente possa ser antecipado por reflexão seria o requisito mínimo para se poder falar de *sistema* depois de Kant. Como pós-kantiano, Schlegel não poderia se furtar a isso.

Na verdade, não apenas Schlegel, mas todos os pós-kantianos que pensaram a crítica da razão pura em suas conseqüências tiveram de deparar com esta dupla ordem de dificuldade: de um lado, é preciso dar conta do sistema (isto é, satisfazer a necessidade metafísica de sistema expressa nas Idéias da razão), mas, de outro, é preciso reconhecer também que o sistema não pode ser objeto de determinação teórica, mas somente de realização prática. Mas logo se vê que a interpretação que se pode dar a isso não é consensual: a diferença entre o que se entende por determinação teórica e decisão prática é suficientemente grande para dar origem aos sistemas de Fichte e Schelling — dois sistemas que apenas de início puderam ser tomados como sendo um só.

Já nas *Cartas sobre o Dogmatismo e o Criticismo* (1795), Schelling faz notar a incompatibilidade entre duas teses: a liberdade da reflexão e a liberdade da ação não podem coexistir com a afirmação de que só há um único sistema da filosofia, que tem de ser ou dogmático, ou crítico. Essa afirmação é insuportável para quem chegou ao seu sistema filosófico pela própria decisão livre:

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

uma cabeça filosófica do que ouvir dizer que, de agora em diante, toda filosofia tem de ficar aprisionada nos grilhões de um único sistema. Nunca esse espírito se sentira maior do que ao ver diante de si a infinitude do saber. Toda a sublimidade de sua ciência consistia justamente em nunca poder perfazer-se. No instante em que ele próprio acreditasse ter perfeito seu sistema, ele se tornaria insuportável para si mesmo. Nesse mesmo instante, deixaria de ser *criador* e se reduziria a instrumento de sua criatura.⁵

O texto de Schelling expõe com toda a clareza os termos em que agora deve ser concebido o sistema. Há no *sistema* um inacabamento necessário, que é mesmo a condição de sua *consistência* com a idéia de liberdade: sem essa margem de imperfeição, todo sistema nascido em solo crítico deixaria de ter coesão e coerência interna com seu próprio fundamento. É nesse terreno um tanto quanto acidentado, mas nem por isso menos fecundo, que surgirá o *sistema* de Schlegel.

Sistema *caótico*, não se cansará de repetir o autor. Mas não é assim mesmo, pelo que se viu com Schelling, que a sistematicidade deve agora se apresentar? O sistema deve ser, de um lado, uma reflexão *livre* (ponto de vista transcendental) e, de outro, uma reflexão *necessária* (ponto de vista natural), mas só é sistema inteiro pela alternância entre as duas séries da reflexão. Como mostra doutrina-da-ciência, o sistema tem de ser elaborado, em sua integridade, pela capacidade de refletir sobre si (intuição intelectual) do *filósofo efetivo*.

Um pequeno deslocamento de acento — indispensável segundo o romantismo, temerário segundo o criador da doutrina-da-ciência: de certa maneira, é apenas isso que Schlegel faz para pôr o problema da sistematicidade numa nova luz, a partir da qual também a conexão entre as partes do sistema poderá ser repensada. O remanejamento operado por ele não implica, portanto, a rejeição do sistema elaborado pela filosofia transcendental: tal sistema é *idealmente* correto, só não se sabe ainda se é *efetivo*, ou seja, se *é* ou *existe* como sistema.

⁵ SCHELLING, F.W.J. *Cartas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*. *Werke*, I, p. 306; trad. cit., p. 17.

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*. A construção do sistema deve, portanto, sofrer uma inversão dos seus pólos, pois não é o filósofo que constrói abstratamente o homem, mas o homem que realiza o filósofo em sua vida:

Quem é filósofo sem ser homem, pode fazer filosofia, mas não ser filósofo. Só o homem pode ser filósofo. —⁶

Esse homem (que, obviamente, não deve ser confundido com o “homem” do senso comum) é um ser orgânico, vivo, não um ente abstrato, produzido artificialmente por um filósofo que pode *fazer* sistemas sem *ser* ele mesmo um. A desconformidade entre aquilo que se faz e aquilo que se é, entre o filósofo e o homem, será sempre um sinal inequívoco da diferença entre o artesão e sua obra, resquício da concepção demiúrgica da produção artística, em suma, da falta de organicidade da filosofia que se “fabrica”. Numa palavra: esse sistema será tudo, menos *genial*. A articulação entre o filósofo e o homem, entre a filosofia e a vida, não pode ser resultado de uma combinação aleatória, mas tem de ser intrínseca, indissolúvel, pois o “gênio é, indivisivelmente, uma coisa só”.⁷ No sentido rigoroso, o gênio não *faz* uma obra, mas *é* a obra, ou a obra *é* ele próprio *se fazendo*: “Se um original só pode fazer *sistemas*, sem *ser* ele mesmo um, isso é apenas *talento*.”⁸ A filosofia não é um talento a mais, sem nenhuma coesão com os outros talentos — um talento que se possui da mesma maneira com que um diletante (para retomar a condenação de Schelling) cultiva alguma de suas habilidades, ou com que o *virtuoso* cultiva uma das artes liberais.⁹ Gênio e talento se distinguem na mesma medida em que se faz distinção entre *ter* e *ser*: assim como o homem *é* o seu sistema, assim também ele não *tem* gênio (como tem um ou mais talentos), mas *é* gênio. A identificação entre um genialidade e

⁶ *PhL*, III, 217. *KA*, XVIII, p. 140.

⁷ *PhL*, II, 996. *KA*, XVIII, p. 112.

⁸ *PhL*, II, 465. *KA*, XVIII, p. 67.

⁹ *FPL*, IV, 707. *KA*, XVI, p. 252.

é, que seja “um sistema de talentos”¹¹. Como na *Crítica do Juízo*, o gênio tem de ser a unidade das faculdades atuando em harmonia: “Gênio é espírito, unidade viva de diferentes componentes naturais, artísticos e livres da formação de uma determinada espécie.”¹² A unidade dos dons “naturais, artísticos e livres” tem de ser viva, orgânica, e é assim que também se deve pensar a *unidade do sistema*:

Gênio é organismo espiritual. Só o gênio pode organizar indivíduos.¹³

Como no gênio, as individualidades que compõem o sistema têm de ser unificadas de tal modo que filósofo e homem sejam *um só* — tanto no sentido da individualidade quanto da *singularidade*. A unidade viva do sistema exige um sistema individual, único, original, somente possível porque é o sistema *deste* homem. Se não se quiser cair numa abstração vazia, ser ao mesmo tempo filósofo e homem requer um caráter próprio, original, e por isso dirá Schlegel:

Originalidade é dupla individualidade, ou genialidade individual. —¹⁴

O requisito indispensável de um sistema é que seja original, o sistema de um indivíduo¹⁵, pois somente este (que não deve ser confundido com a “ficção jurídica da individualidade”¹⁶) é um homem, isto é, alguém capaz de viver ao mesmo tempo “em duas esferas”¹⁷: enquanto o filósofo se situa numa esfera ou noutra, ou “na parte divina da verdade” ou “na parte terrena”, o homem “encontra a diagonal”.¹⁸ A *vida* do homem é unificação de duas esferas absolutamente inconciliáveis para a especulação, mas sintetizadas *faticamente* pela existência do indivíduo. É assim que se pode repensar a existência do homem e do sistema:

¹⁰ *PhL*, II, 996. *KA*, XVIII, p. 112.

¹¹ *Athendum* 119. *KA*, II, p. 184.

¹² *KA*, II, p. 98.

¹³ *FPL*, IV, 707. *KA*, XVI, p. 252.

¹⁴ *FPL*, V, 1029. *KA*, XVI, p. 170.

¹⁵ *PhL*, II, 752. *KA*, XVIII, p. 92.

¹⁶ *PhL*, V, 1167. *KA*, XVIII, p. 418.

¹⁷ *PhL*, V, 1169. *KA*, XVIII, p. 4118.

¹⁸ *PhL*, IV, 309. *KA*, XVIII, p. 220.

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.¹⁹

O sistema (ou o gênio ou o homem, já que os três são, no fundo, a mesma coisa) é unidade de *sistema* e *caos*. Diante disso, parece totalmente infundado e injusto afirmar, como se faz em inúmeros comentários, que falta sistematicidade e capacidade de especulação a Schlegel. Na verdade, não se percebe que, desde Kant, foi a própria idéia de sistematicidade que mudou. É por isso que Schlegel pode escrever que *ele mesmo* é um “sistemático fragmentário”²⁰ ou dizer, quando envia uma coleção de fragmentos ao irmão:

De mim, de todo meu eu, não posso absolutamente dar outro *échantillon* que um tal sistema de fragmentos, porque *eu mesmo sou um*.²¹

Schlegel retoma e reelabora, com toda a consciência e clareza, os problemas que um sistema idealista pós-kantiano tem de enfrentar para fazer jus ao nome. Mas acredita também que seu sistema tem uma *especificidade*: sua filosofia pretende ser a “constituição de um homem *inteiro*, ao contrário do homem filosófico”.²² A *filosofia da vida* deve, portanto, construir o homem em sua inteireza, isto é, deve ser o “produto da filosofia de um filósofo e de sua vida.”²³ Pode-se por isso dizer que, a rigor, o sistema é resultado de filosofia e não-filosofia, e é exatamente o que Schlegel quer mostrar quando fala a respeito de si mesmo: “eu sou filósofo e também não sou filósofo. —”²⁴ Mas com essas palavras também está comentando, de uma perspectiva para ele necessariamente

¹⁹ *PhL*, IV, 1091. *KA*, XVIII, p. 287.

²⁰ “Eu sou um sistemático fragmentário e filósofo romântico e crítico sistemático. —” *PhL*, II, 815. *KA*, XVIII, p. 97.

²¹ Carta de 17 de dezembro de 1797. *KA*, XXIV, p. (grifo nosso).

²² *PhL*, II, 391. *KA*, XVIII, p. 58.

²³ *Transcendentalphilosophie*. *KA*, II, p. 78.

²⁴ *PhL*, II, 391. *KA*, XVIII, p. 58.

de sistema. Aos que viriam criticar sua falta de sistematicidade, Schlegel já tinha dado, previamente, uma resposta:

Quem tem um sistema, está espiritualmente tão perdido quanto quem não tem nenhum. É preciso justamente vincular as duas coisas. —²⁵

²⁵ *PhL*, II, 614. *KA*, XVIII, p. 80. Cf. *Athendum*, 53. *KA*, II, p. 173.

Obras de Friedrich Schlegel

A edição das obras de Schlegel utilizada neste trabalho é a *Kritische Ausgabe*, sob a coordenação de Ernst Behler e a colaboração de Jean-Jacques Anstett e Hans Eichner, publicada pela editora Ferdinand Schöningh, Paderborn, a partir de 1958.

Está dividida em 4 partes:

1. Nova edição crítica das obras publicadas (vols. I a X)
2. Escritos póstumos (vols. XI a XXII)
3. Correspondência de Friedrich e Dorothea Schlegel (vols. XXIII a XXXII)
4. Edições, traduções e relatos (vols XXXIII a XXXV)

De textos que também se encontram na *KA* pode-se ainda consultar as seguintes edições:

— *Philosophie der Philologie*. Edição e introdução de Josef Körner. In: *Logos*, vol. XVII, 1928, pp. 16-72.

— *Transcendentalphilosophie*. Introdução e notas de Michael Elsässer. Hamburgo, Felix Meiner, 1991.

— *Von der Seele*. Introdução e edição de Günther Müller. In: *Schriften zur deutschen Literatur*. Augsburg-Colônia, Benno Filser, 1927, vol. II.

Traduções:

— *L'Anima*. Tradução de Claudio Ciancio. In: *Filosofia*, número XXX, 1979, pp. 495-510.

— *Frammenti di Estetica*. Tradução de Michele Cometa. Palermo, Aesthetica, 1989.

— *L'absolu littéraire - Théorie de la Littérature du Romantisme Allemand*. Traduções e textos introdutórios de P. Lacoue-Labarthe e J.-L. Nancy. Paris, Éditions du Seuil, 1978.

— *Philosophical Fragments*. Tradução de Peter Firchow. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.

Em português:

— *Conversa sobre a Poesia e outros fragmentos*. Tradução de Victor-Pierre Stimmann. São Paulo, Iluminuras, 1994. (Biblioteca Pólen)

— *O Dialeto dos Fragmentos*. São Paulo, Iluminuras, Biblioteca Pólen. (no prelo)

Bibliografia

- ABRAMS, M. H. *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*. Oxford, Oxford University Press, 1971.
- ALLEMAN, B. *Ironie und Dichtung*. Pfulling, Neske, 1956.
- AUERBACH, E. "La scoperta di Dante nel Romanticismo" (título original: "Dante und die Romantik"). In: *San Francesco, Dante, Vico e altri saggi di filologia romanza*. Tradução de Vittoria Ruberi. Roma, Editori Riuniti, 1987.
- BAEUMLER, A. *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik*. Halle, Max Niemeyer, 1923.
- BÉGUIN, A. (org). *Le Romantisme Allemand*. Paris, Les Cahiers du Sud, 1949.
- BEHLER, E. *Friedrich Schlegel*. Hamburg, Rowohlt, 1966. (Rowohlts Monographien.)
- "Die Theorie der romantischen Ironie". In: *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*. Paderborn, Schöningh, 1988, pp. 46-65.
- "Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion". In: Behler, E./Hörisch, J. *Die Aktualität der Frühromantik*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1987, pp. 141-160.
- "Hegel und Friedrich Schlegel". In: *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*. Paderborn, Schöningh, 1988, pp. 9-45.
- BENJAMIN, W. *O Conceito de Critica de Arte no Romanticismo Alemão*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo, Iluminuras, 1993.
- CIANCIO, C. *Friedrich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione*. Milão, Mursia, 1984.
- CUNIBERTO, F. *Friedrich Schlegel e l'Assoluto Letterario. Modernità ed ermetismo nel primo romanticismo*. Turim, Rosenberg & Sellier, 1991.
- DOBRÁNSZKY, E. A. *No Tear de Palas: Imaginação e Gênio no Século XVIII – Uma Introdução*. Campinas, Papirus - Editora da Unicamp, 1992.
- ENDERS, C. "Fichte und die Lehre von der 'romantischen Ironie'". In: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 1920, vol. XIV, pp. 279-284..
- FERRARI, J. *Les sources françaises de la philosophie de Kant*. Paris, Klincksieck, 1979.
- FICHTE, J. G. *Werke*. Edição de I. H. Fichte. Berlim, Walter de Gruyter, 1971.
- *A Doutrina-da-Ciência de 1794 e Outros Escritos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril, 1980. (Coleção: Os Pensadores)
- *Nachgelassene Schriften 1793-1795*. In: *Gesamtausgabe der "Bayerischen Akademie der Wissenschaften"*. Edição de Reinhard Lauth e Hans Jacob. Stuttgart, Frommann, 1971, vol. II, 3.

- . *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift Krause*. Edição, introdução e notas de Erich Fuchs. Hamburgo, Felix Meiner, 1982.
- GRAPPIN, P. *La théorie du génie dans le préclassicisme allemand*. Paris, Puf, 1952.
- HANNAH, R. W. *The Fichtean Dynamic of Novalis' Poetics*. Berna/Frankfurt/Las Vegas, Peter Lang, 1981. (Stanford German Studies, volume 17)
- HEGEL, G. F. W. *Ästhetik*. Edição de H. G. Hotho. Berlim, Aufbau-Verlag, 1984, 4ª ed.
- . *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: *Werke*. Edição de Hermann Glockner. Stuttgart, Frommann, 1965, vol. I.
- . *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: *Werke*. Edição de Hermann Glockner. Stuttgart, Frommann, 1965, vol. VII.
- . *Über 'Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel'*. In: *Werke*. Edição de Hermann Glockner. Stuttgart, Frommann, 1965, vol. XX, pp. 132-202.
- HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 4a. ed., 1973.
- HERDER, J. G. *Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade*. Tradução, notas e posfácio de José M. Justo. Lisboa, Antígona, 1995, p. 67.
- . *Werke*. Edição de Wolfgang Pross. Munique, Carl Hanser, 1987, vol. II, p. 219.
- HUCH, R. *Les romantiques allemands*. Volume I. Tradução francesa de André Babelon. Edições Pandora, 1978.
- JACOBI, F.-H. *Oeuvres Philosophiques de F.-H. Jacobi*. Tradução, introdução e notas de J. J. Anstett. Paris, Aubier, s.d..
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Edição Akademie. Berlim, Walter de Gruyter, 1924.
- . *Bemerkungen in den "Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"*. Edição e comentários de Marie Rischmüller. Hamburgo, Felix Meiner, 1991.
- . *Crítica do Juízo*. "Da Arte e do Gênio". In: *Crítica da Razão Pura e Outros Escritos Filosóficos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril, 1974 (Coleção: Os Pensadores)
- . *Duas Introduções à Crítica do Juízo*. Organização de Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo, Iluminuras, 1995.
- . *Lógica*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992.
- KNITTERMEYER, H. *Schelling und die romantische Schule*. Munique, Ernst Reinhardt, 1929.
- KÖRNER, J. "Friedrich Schlegels philosophische Lehrjahre". In: SCHLEGEL, F. *Neue philosophische Schriften*. Edição de J. Körner. Frankfurt am Main, Schulte-Bulmke, 1935.
- LAUTH, R. "Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache." In: *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und*

- Literat der Goethezeit*. Edição de Klaus Hammacher. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 165-197.
- LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- *Sobre Kant*. São Paulo, Iluminuras, 1993.
- LINK, H. "Zur Fichte-Rezeption in der Frühromantik". In: *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*. Organização de Richard Brinkmann. Stuttgart, Metzler, 1978, pp. 355-368.
- MARQUET, J.-F. "Chaos et culture dans les philosophies du romantisme allemand". In: *Les études philosophiques*, jan-março de 1983, pp. 53-68.
- MICHEL, W. "Der 'innere Plural' in der Hermeneutik und Rollentheorie des Novalis. In: Behler, E./Hörisch, J. (org.). *Die Aktualität der Frühromantik*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1987, pp. 33-50.
- NAVARRO, B. *El Desarrollo Fichteano del Idealismo Trascendental de Kant*. México, Fondo de Cultura Económica - Unam, 1975
- NOVALIS *Pólen. Fragmentos - Diálogos - Monólogo*. Tradução, apresentação e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Iluminuras, 1989.
- *Schriften*. Edição de Paul Kluckhohn e Richard Samuel. Stuttgart, Kohlhammer, 1981.
- PAREYSON, L. *Fichte. Il sistema della libertà*. Milão, Mursia, 2ª ed., 1976.
- *L'esthetica di Kant. Lettura della "Critica del Giudizio"*. Milão, Mursia, 1974.
- PÖGGELER, O. "Die neue Mythologie. Grenzen der Brauchbarkeit des deutschen Romantik-Begriffs". In: *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*. Organização de Richard Brinkmann. Stuttgart, Metzler, 1978, pp. 341-354.
- PRADO JR., B. "Lecture de Rousseau". In: *Discurso*, n. 3, pp. 9-66.
- ROSENFELD, A.(org.) *Autores pré-românticos alemães*. São Paulo, Epu, 1992.
- SARTRE, J.-P. *Qu'est-ce que la littérature?* Paris, Gallimard, 1948.
- SHELLING, F. W. J. *Obras Escolhidas*. Tradução, seleção e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril, 1979. (Coleção: Os Pensadores)
- *Werke*. Edição de Manfred Schröter. Munique, Beck, 1958.
- SCHILLER, F. *Poesia Ingênua e Sentimental*. São Paulo, Iluminuras, 1991.
- SCHLAGDENHAUFFEN, A. "Die Grundzüge des Athenaeum". In: *Zeitschrift für deutsche Philologie*, vol. 88, 1969, Sonderheft, pp. 19-41.
- SCHLAPP, O. *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*. Göttingen, Vandehoeck & Ruprecht, 1901.
- SCHULZ, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen, Neske, 1995.

- SELIGMANN-SILVA, M. "Arte, Crítica e Crítica como Arte. Acerca do Conceito de Crítica em F. Schlegel e Novalis". In: *Discurso*, n. 20, 1993, pp. 115-134.
- TERRA, R. R. "Reflexão e Sistema: As Duas Introduções à *Crítica do Juízo*". In: *Duas Introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo, Iluminuras, 1995, pp. 11-27.
- TILLIETTE, X. *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris, Vrin, 1995.
- *Schelling. Une philosophie en devenir*. Volume I: *Le système vivant 1794-1821*. Paris, Vrin, 1970.
- TONELLI, G. "Kants early theory of genius (1770-1779)". In: *Journal of History of Philosophy*, vol. Iv, 1966, pp. 109-131; 209-223.
- "La formazione del testo della 'Kritik der Urteilskraft'". In: *Revue internationale de philosophie*, 8, 1954, pp. 1-26.
- TORRES FILHO, R. R. *O Espírito e a Letra. A Crítica da Imaginação Pura, em Fichte*. São Paulo, Ática, 1975.
- "Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula". In: *Tempo Brasileiro*, n. 91, outubro-dezembro de 1987, pp. 11-27.
- *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- "Por que Estudamos?" In: *Revista da USP*. Jun/jul/agosto de 1991, n. 10, pp. 189-190.
- "Produção Extrateórica da Síntese". In: *Novos Estudos Cebrap*. Março de 1992, n. 32, pp. 183-190.
- VERRA, V. "Pensiero, Linguaggio e Dialogo nella *Philosophie der Sprache und des Wortes* di F. Schlegel". In: *Hermeneutik und Dialektik*. Organização de F. Bübner, K. Cramer e R. Wiehl. Tübingen, Mohr, 1970, pp. 97-114.
- VLASTOS, G. *Socrate. Ironie et philosophie morale*. Tradução de Catherine Dalimier. Paris, Aubier, 1991.
- WELLEK, R. *História da Crítica Moderna*. Tradução de Lívio Xavier. São Paulo, Herder, 1967.