

FRIEDRICH SCHLEGEL E NOVALIS: POESIA E FILOSOFIA

Márcio Seligmann-Silva*

“Não existe nenhuma poesia ou filosofia totalmente puras”
(SCHLEGEL 1963: XVIII 24 [II 74])

“Toda prosa é poética” (SCHLEGEL 1981: XVI 89 [V 40])

“Tudo deve ser poético” (NOVALIS 1978: I, 737)

SERIA UM ERRO DIZER que a teoria romântica da prosa é mais radical e revolucionária do que a sua teoria da poesia. Antes de mais nada porque essa teoria da poesia é já ela mesma uma teoria da prosa, a saber, da impossibilidade de distinção entre esses dois registros – de dentro da tentativa de aprofundar a autonomia do poético. É essa estrutura de pensamento aporética, típica do romantismo, que marca as suas reflexões sobre o nosso tema. Essa estrutura do *double bind* se encontra também, por exemplo, em autores mais próximos de nós, como nas reflexões de Walter Benjamin e de Derrida sobre a tradução e sobre a diferença entre o poético e o prosaico.¹ Tratarei aqui da teoria romântica da poesia/prosa do ponto de vista da concepção romântica de filosofia (como passagem para o poético). Não poderei me deter, no entanto, na teoria romântica da poesia universal, a saber na teoria da prosa (poética) como superação da diferença entre a prosa e a poesia. Recordo apenas que foi dessa doutrina do *romance* como forma que dissolve toda a história dos gêneros que se originou a concepção moderna de Literatura que não permite mais uma separação estanque entre o poético e o filosófico. (SELIGMANN-SILVA 1999:68ss.).

*MÁRCIO SELIGMANN-SILVA, Doutor em Teoria Literária e Literatura Comparada pela Universidade Livre de Berlim, é professor de Teoria Literária e Literatura Comparada na UNICAMP. Publicou *Ler o Livro do mundo. Walter Benjamin: romantismo e crítica poética* (Iluminuras, 1999), *Adorno* (Publifolha, 2003). Organizou os volumes, *Leituras de Walter Benjamin* (AnnaBlume, 1999) e *História, Memória, Literatura. O Testemunho na Era das Catástrofes* (Editora da UNICAMP: 2003). Co-organizou o volume *Catástrofe e Representação* (Escuta, 2000). É tradutor de *Laocoonte* de G.E. Lessing, *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão* de Walter Benjamin, *O Mito Nazista* de Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy e *Constelação Pós-nacional* de J. Habermas.

Filosofia como poesia

A poesia, para Novalis e Schlegel, era vista antes de qualquer coisa como *poiesis*, como criação e ação. Essa mesma concepção encontra-se na teoria da prosa desses autores. A filosofia e a prosa encontravam-se intimamente conectadas na concepção romântica de linguagem. O princípio (positivo) de contradição, que guia o *double bind*, permite aos românticos *ao mesmo tempo* afirmarem a relação da filosofia com a comunicação, *Mitteilung* (em oposição à apresentação, *Darstellung*, produtiva da poesia), com o desvendamento, *Enthüllung*, com a conceituação, a descrição etc., e com a poesia transcendental, ou seja, ela também seria meio da (re)poetização (ou romantização) do mundo. Expondo esse fato no vocabulário da lógica do suplemento: a prosa seria para esses autores o mal somado ao mal na busca de superação do mal originário (o “pecado original”, a “queda”). Se essa lógica do suplemento é mantida por eles, isso ocorre apenas *dentro* de uma crítica dessa lógica – pois, como é conhecido, a crítica dessa estrutura suplementar do pensamento não consegue escapar do seu campo de forças.

Se a filosofia confunde-se muitas vezes entre os românticos com o pensamento guiado pelos juízos determinantes da tipologia que Kant fizera na abertura da sua Terceira Crítica, por outro lado, aqueles autores percebem que a subsunção do individual ao geral não se pode abstrair da estrutura abissal do *círculo* hermenêutico. Não há geral sem o individual, assim como não há individual sem o geral: “Eu não posso conhecer os indivíduos por meio do gênero, mas o gênero por meio dos indivíduos, mas é claro que devemos sempre ter sob os olhos a Idéia quando da observação dos indivíduos” (NOVALIS 1978: II, 182). Não há o gênero, *Gattung*, fora do individual, assim como não há filosofia sem poetar, *Dichten*. O poético como registro do individual-universal em oposição ao filosófico, como registro do geral-abstrato, devem ser aproximados e mesclados. Ou seja, a percepção da circularidade e da determinação recíproca do individual e do geral levou os românticos a uma desconstrução desses dois pólos – a consequência oposta a que a teoria hermenêutica “tradicional” chegou. O ideal de uma ciência segundo o modo de ver poético seria, na formulação de Novalis: “Cada objeto [*Gegenstand*] (praticamente) deixa-se tomar como o objeto [*Object* (sic)] de uma ciência particular” (NOVALIS 1978: II, 695). Ele contrapõe ao procedimento analítico do juízo que separa, “das trennende Urteil” (sic), que faz com que se perca o valor de cada “aparição [...] enquanto membro de um todo”, o poder da poesia: “A poesia cura as feridas abertas pelo entendimen-

to. Ela consiste justamente em partes em oposição” (NOVALIS 1978: II, 814). Mas essa contraposição entre a poesia e o entendimento, que é apenas “momentânea”, deve ser compreendida como um estratégia de crítica do modelo da verdade como produto do pensamento lógico. Para Novalis e Schlegel, o ideal, como ainda veremos mais de perto, permanece sendo a unificação dos dois registros.

A filosofia enquanto prosa produtiva não visaria à “descoberta” de uma verdade dada de antemão,² mas sim ao desdobramento de uma “ausência”, de um *Problema* cuja solução é a própria *atividade* filosófica: “Assim como não comemos para nos apropriarmos de um material totalmente novo, desconhecido [*Fremde*] – do mesmo modo não filosofamos para achar verdades totalmente novas, desconhecidas” (NOVALIS 1978: II, 355), escreveu Novalis. O seu modelo e o de F. Schlegel de filosofia deixa-se aproximar do que Rorty (1982:92) pretendeu derivar da *Phänomenologie* de Hegel, ou seja, a concepção da filosofia como uma cadeia de textos que se somam constituindo uma obra infinita. Schlegel afirmou nesse sentido que a filosofia se resumia à sua história (“A filosofia é decerto nada senão a *História da Filosofia*”, SCHLEGEL 1963: XVIII, 137 [III 187]; “História não é nada senão Filosofia e esses nomes poderiam ser totalmente trocados”, SCHLEGEL 1963: XVIII, 226 [IV 382]). A sua definição irônica do filósofo como aquele que *crê* na possibilidade de se conhecer o universo (SCHLEGEL 1963: XVIII, 230 [IV 432]) também vai nesse sentido de crítica ao modelo representacionista da filosofia. A esse modelo ele e Novalis contrapõem o da filosofia como *práxis*, que é aproximada da atividade – criativa, *poética* do – *Genie*³: “A Filosofia só pode ser apresentada de modo prático e, como a atividade do gênio, não se deixa em geral descrever” (NOVALIS 1978: II, 828). O *Genie* é caracterizado como aquele que constitui um sistema fechado em si mesmo. Se o objetivo do filósofo é tradicionalmente a compreensão do mundo, o filósofo-gênio é por sua vez marcado pela incapacidade de ser compreendido (“Faz parte da essência do Gênio que ele seja um *Sistema* por si e que, portanto, ninguém mais compreenda um Gênio”, SCHLEGEL 1963: XVIII, 112 [II 996]). O saber, *Wissen*, seria, assim como a arte, “coisa de gênio” (SCHLEGEL 1963: XVIII, 344 [V 271]), e cada obra do *Genie* para Schlegel “pode até ser clara aos olhos, mas eternamente misteriosa para o entendimento” (SCHLEGEL 1967: II, 322). Daí por que para ele “um filósofo entende tão mal ao outro, ou talvez ainda menos, do que um poeta ao outro” (SCHLEGEL 1963: XVIII, 112 [II 997]). Mas isso não implica uma simples desvalorização da filosofia. A individualidade da linguagem (assim como a da poesia ou da arte) é resgatada pelos

românticos contra o acento iluminista (e humanista, retórico) na sua universalidade. A concepção do *Genie* da língua é aplicada a cada língua particular; por assim dizer, cada indivíduoalaria apenas um idioleto, pois a língua é a expressão da sua individualidade, de sua forma de ler o mundo: “Cada pessoa tem a sua própria língua. Língua é expressão do espírito. Línguas individuais. Gênio-da-língua” (NOVALIS 1978: II, 349), escreveu Novalis ao seu modo tipicamente enigmático – “indescritível”.⁴ A filosofia não é para os românticos “superada” devido a essa incompreensão entre as línguas. Ela constitui antes uma *atividade* central para eles. Como Fichte, Novalis vê na filosofia “o *ideal da ciência* em geral” (NOVALIS 1978:II, 623); ela seria um *esquema* desse Ideal, a saber, da “inteligência mesma”. O núcleo dessa concepção de filosofia é, portanto, a teoria do funcionamento do pensamento.

Na verdade, já Fichte tinha uma concepção prática da filosofia: não no sentido kantiano da filosofia moral, mas na medida em que transformou a filosofia em *ato filosófico*, em ação, *Tathandlung*, do eu que põe a si mesmo e que existe apenas em função desse pôr (FICHTE 1971: I, 96). Novalis e Schlegel levam essa concepção mais adiante com a sua entronização da ação do Eu, com a sua concepção de poesia (romântica) universal e de poeta transcendental. Pensar, falar e agir são conectados nessa visão de mundo, e a linguagem oriunda dessa constelação é mágica, absolutamente criadora – como a linguagem de Deus no início da Bíblia: “Pensar é falar. Falar e atuar e fazer são uma operação modificada. Deus falou faça-se luz e fez-se” (NOVALIS 1978: II, 531). Para Novalis “um *pensamento* é necessariamente *lingual* [*wörtlich*]” (NOVALIS 1978:II, 705). Do mesmo modo que para ele a linguagem é uma ação criadora, também não há uma realidade fora do universo lingüístico. “Tudo deixa-se descrever⁵ – Verbis. Todas as atividades são ou podem ser acompanhadas por palavras – assim como todas as representações [*Vorstellungen*] do Eu” (NOVALIS 1978: II, 676). Inspirado por Plotino, Novalis critica o meio idealismo de Kant e de Fichte – “em nada *poético*” – e prega um experimentar ativo: “O meio livre de geração da verdade ainda pode ser muito ampliado e simplificado – a saber, aperfeiçoado. [...] Deve-se poder em toda parte presentificar a verdade – em toda parte *representar* (no sentido ativo, produtivo)” (NOVALIS 1978:II, 687). Novalis via na “crença na representação verdadeira, perfeita” a fonte da “superstição e do erro” (NOVALIS 1978: II, 637); a sua visão *poiética* da linguagem impedia-o de diferenciar “os signos da linguagem [...] dos demais fenômenos” (NOVALIS 1978:II, 691). Nesse ponto também Novalis pretendia apenas levar adiante um ideal que ele já vira em Fichte, a saber “a exigência fichteana do simultâneo pensar,

atuar e observar” (NOVALIS 1978:II, 610). A imaginação, *Einbildungskraft*, seria o órgão dessa unidade, assim como é ela que une o filosofar e o poetar (NOVALIS 1978: II, 182). Através do “magismo ou do sintesismo da Fantasia” (“Magismus oder Synthesism der Fantasie”) a filosofia torna-se para Novalis “Idealismo mágico” (NOVALIS 1978:II, 671). Em vez da descrição analítica – que estaria ainda na esfera da filosofia como representação/*imitatio* do mundo, como busca da conceituação para uma verdade ainda não-nomeada, Novalis fala da definição geradora, dos “nomes geradores” como “palavra mágica” (NOVALIS 1978:II, 381s). Em vez da representação, da concepção da filosofia como tradução no sentido platônico deste termo, os românticos pregam um modelo (auto)gerativo da mesma. Schlegel também via na noção de *verdade* uma função relacional: “Verdade refere-se a *relações*, não a *coisas*” (SCHLEGEL 1963:XVIII, 410 [V 1076]). Como para ele “*As coisas encontram-se na consciência*” (SCHLEGEL 1963:XVIII, 449 [VI 197]) e “o pensamento é produtivo”, a *verdade* só pode ser pensada a partir de cada indivíduo produtor: “*Toda verdade é relativa*” (SCHLEGEL 1963: XVIII, 417 [V 1149]).⁶

Estilo

O elemento ativo que os românticos atribuem à filosofia expressa-se também no *estilo* da sua exposição. A conhecida oposição dos românticos à exposição sistemática é parte dessa concepção *poiética* da filosofia. Jacobi fora um dos primeiros a introduzir a noção de “certeza imediata”, “unmittelbar Gewißheit” (denominada por ele também “sentimento”, “Gefühl”), que não pode ser fundamentada na definição do saber, “Wissen”, que, de outro modo teria a forma de uma regressão infinita. “Jacobi denominava ‘sentimento’ [‘Gefühl’] (ou ‘crença’) o saber que se expressa acerca de uma proposição incondicional [*un-bedingt*, não-coisificada]. ‘Crença’ quer dizer: ver sem mais um fato como certeza que justamente parece evidente sem carecer de uma fundamentação extra” (FRANK 1995: 17). O saber era visto por Novalis e Schlegel como uma complementação recíproca entre “crença” e “pensar”: “A filosofia não deve simplesmente iniciar com proposições *não-fundamentadas*, mas também *contraditórias*, para tornar visível o totalmente místico. Saber in-condicionado é *crença*” (SCHLEGEL 1963: XVIII, 407 [V 1045]). Os primeiros românticos foram profundamente marcados por essa idéia e a aplicaram ao seu próprio estilo. Em vez da análise e da argumentação comprobatória das hipóteses, eles pregam um estilo absolutamente tético, a saber nas palavras de Schlegel: “*Construir* ao invés de definir” (SCHLEGEL

1963: XVIII, 388 [V 815]). “Se toda verdade é subjetiva, então também a sua prova deve o ser. Assim faz-se a magia da Retórica” (SCHLEGEL 1963: XVIII, 75 [II 563]). Novalis também tratou do “poder retórico do *afirmar*” (NOVALIS 1978: II, 502). Para ambos há um *limite* do compreensível, a partir do qual não há mais espaço para o estilo demonstrativo da filosofia; apenas o *racional*, *Vernünftiges*, pode ser compreendido, já a Natureza, para Schlegel, só pode ser *vista* (SCHLEGEL 1963: XVIII, 316 [IV 1484]). “(Quanto mais clássico, parvo, um filósofo é, tanto mais ele se prende a essa *epideixis*). Apenas a apresentação histórica que constrói, que não carece de mais nenhuma forma demonstrativa, é *objetiva*. A demonstração pertence, portanto, à popularidade [*Popularität*]. Nada deve e nada pode ser provado” (SCHLEGEL 1963: XVIII, 35 [II 174]), afirmou Schlegel, num tom que para um leitor moderno remete à aversão de Wittgenstein ao procedimento argumentativo na exposição filosófica.⁷ A recepção da filosofia de Fichte se daria via “sentido e formação”, “Sinn und Bildung”, e não via “demonstração”. O incompreensível não se torna compreensível via esclarecimento (SCHLEGEL 1963: XVIII, 35 [II 178]), do mesmo modo que polemicamente Schlegel nega que haja um “saber particular filosófico” (SCHLEGEL 1963: XVIII, 344 [V 271]). A concepção de apresentação, *Darstellung*, era, para os românticos, inseparável do seu conceito de poesia. “A *apresentação* é para a poesia o que o provar é para a filosofia” (SCHLEGEL 1963: XVIII, 385 [V 774]), afirmou Schlegel no seu modo peremptório. Se na definição do poético o importante era a acentuação, a saber a *posição* do poético como “*darstellerisch*”, o que apresenta, em oposição ao filosófico como comunicativo-discursivo, na medida em que os românticos elaboraram um conceito afirmativo da filosofia, eles buscaram alargar o seu horizonte. A noção de teoria que deveria dominar nessa nova definição da filosofia é a que Schlegel expôs no seu *Gespräch über die Poesie* (*Conversa sobre a Poesia*) ao determinar o que seria uma teoria do romance, “que seria uma teoria no sentido originário da palavra: uma intuição espiritual do objeto com todo o ânimo calmo e sereno, como convém ver o valioso jogo das imagens divinas na alegria festiva.” E ele logo em seguida acrescenta: “Uma tal teoria do romance deveria ser ela mesma um romance” (SCHLEGEL 1967:II, 337).

No local tradicionalmente ocupado pelo conhecimento “de fatos”, de elementos estáticos, os românticos colocaram o próprio processo do conhecimento como construção de um saber; em vez de definirem o que o conhecimento seria, eles repetem o movimento infinito de sua criação (cf. NEUMANN 1976:270). O que eles valorizam na exposição filosófica não é a capacidade

analítica, mas sim, como, se pode ver, por exemplo, no caso do famoso ensaio de Schlegel sobre Lessing de 1804, a dramaticidade da exposição.⁸ A exposição filosófica compartilha do registro da *Darstellung* na medida em que ela se torna apenas uma *indicação* para o caminho que o receptor deve seguir com o seu próprio pensamento. Schlegel “mimetiza” a teoria do seu objeto de estudo nesse ensaio (Lessing, e sobretudo as idéias do *Laokoon*), na medida em que ele acentua a importância da *ordem* dos pensamentos (“*Folge der Gedanken*”) na exposição prosaica; o essencial nas obras de Lessing não seria tanto as suas idéias tomadas individualmente, mas sim o seu “estilo”, “a marcha do seu pensamento”, que é “genial”, repleta de “viradas surpreendentes” (SCHLEGEL 1988a:III, 43). Schlegel descarta o sistema fechado como o modo de exposição da filosofia: a filosofia não teria nada a expor a não ser a sua própria busca. O seu *resultado* é “indizível”, “*Unausprechlich*”. A filosofia deve também compartilhar da “autonomia” do poético e da sua o-posição a um fim (*Absicht*) determinado: o seu critério não é nem “*aplicação*”, “*Anwendbarkeit*”, nem tampouco “*comunicabilidade*” (SCHLEGEL 1963: XVIII, 9 [I 54]; 19 [II 9]).⁹ A filosofia é definida como um eterno ir e vir entre os pensamentos, como um oscilar, *Schweben*, infinito:

O conceito, já o nome mesmo da filosofia e também toda a sua história nos ensinam que ela é um eterno buscar e não poder encontrar; e todos artistas e sábios concordam quanto ao fato de que o mais elevado é indizível, ou seja, em outras palavras: toda filosofia é necessariamente mística. Naturalmente; pois ela não possui nenhum outro objeto e não pode ter outro que não aquele que é o mistério de todos os mistérios; um mistério só pode e deve ser comunicado de um modo misterioso. [...] Daí, finalmente, a alegoria na expressão do filósofo perfeito, positivo; a identidade da sua doutrina e conhecimento com a vida e a religião e a passagem da sua visão para a poesia mais elevada; daí também, por fim, aquela forma da filosofia que sob todas as condições e em todas as situações é a duradoura e a que lhe é propriamente essencial, a dialética. Ela não se vincula meramente à reconstrução de uma conversa, ela encontra-se por toda parte onde ocorre uma mudança oscilante dos pensamentos em conexão progressiva, ou seja, em toda parte onde ocorre filosofia. A sua essência, portanto, consiste justamente na mudança oscilante, na eterna busca e nunca poder encontrar [...] (SCHLEGEL 1988a:III, 78s.)

Nessa descrição da filosofia como passagem para a alegoria e para a poesia em decorrência da *indizibilidade* do mais elevado somos levados ao tema do simbólico na teoria do conhecimento e na estética românticas. Poder-se-ia demonstrar em que medida a teoria romântica do *arabesco* já continha – de modo tenso e aberto, não “resolvido” – a polaridade do simbólico e da crítica da representação.¹⁰

O trabalho do filósofo dá-se, portanto, via terminologia e alegoria, intuição e discursividade, costurando entre “mundo fenomênico” e o “ideal”. Essa mesma dualidade ocorre na linguagem poética que nunca pode se auto-aniquilar enquanto meio, que sempre é expressão (indireta): “Toda autêntica comunicação é simbólica” (NOVALIS 1978:II, 354), escreveu Novalis. Essa dualidade da filosofia não é na verdade nada mais do que uma manifestação da lei da *Darstellung*. Novalis a resumiu na fórmula: “A troca de esferas é necessária em uma apresentação perfeita – O sensível deve ser apresentado espiritualmente, o espiritual sensivelmente” (NOVALIS 1978:II, 194). Desse modo voltamos, portanto, à concepção romântica do saber, como construção, como oscilação, *Schweben*. À diferença da noção tradicional do panteísmo, nos românticos o todo não é um constructo transcendente, que iria além do somatório das partes, mas resultado do movimento das mesmas. A infinitude da filosofia é uma resposta à infinitude do movimento da *Setzung*, do pôr, da reflexão. A concepção do todo como um sistema constituído a partir da interação recíproca das suas partes foi exposta de modo exemplar por Novalis nos seus *Fichte-Studien*. “Apenas o todo é *real* – Apenas a coisa seria absolutamente real que não fosse novamente *parte constante*. O todo consiste aproximadamente – como as pessoas jogando que, sem cadeiras, sentam-se num círculo uma no joelho da outra” (NOVALIS 1978:II, 152). Desse modo Novalis e Schlegel adiantaram a concepção saussuriana da linguagem segundo a qual “em cada elemento lingüístico está contido o sistema *inteiro*” (MENNINGHAUS 1987:58). A *parole* e a *langue* têm uma relação sobredeterminante, a segunda (a linguagem como um *todo*) não podendo existir sem a primeira (a sua execução *prática*): assim como também para Wittgenstein “as palavras não falam para você a partir de si; uma palavra tem significado apenas em uma frase” (WITTGENSTEIN 1984:87).

A filosofia não se caracteriza por um movimento retilíneo – de gradual esclarecimento do mundo – mas sim cíclico, sendo que as “curvas”, *Winkel*, do pensamento expressam justamente o seu caráter arbitrário (SCHLEGEL 1963: XVIII, 229 [IV 421]). A filosofia como uma *Trieb* insaciável, como um ir e vir entre certezas e ceticismos (um jogo entre luz e sombra), é um tema constante dos fragmentos de Schlegel: “Ceticismo é o estado da reflexão oscilante” (SCHLEGEL 1963:XVIII, 400 [V 955]). “O todo deve iniciar com uma reflexão sobre a infinitude da pulsão de saber. [...] (O itinerário dessa metafísica deveria se dar em muitos ciclos, sempre em frente e maior). Quando atingir o fim, deveria *sempre reiniciar a partir do início* – alternando entre caos e sistema, o caos preparando para o sistema e então um novo caos. (Esse

itinerário é muito filosófico.)” (SCHLEGEL 1963:XVIII, 283 [IV 1048]). A filosofia como um movimento de eterna autogeração e autodestruição (SCHLEGEL 1963: XVIII, 111 [II 987]) é um resultado da concepção relativista da verdade (SCHLEGEL 1963:XVIII, 131 [III 113]), sendo que assim como a poesia, para os românticos, era caracterizada por um centro duplo (harmonia e alegoria¹¹), do mesmo modo o sistema e o caos constituiriam o “centro duplo” da filosofia: “A filosofia é uma eclipse que contém dois centros” (SCHLEGEL 1963:XVIII, 340 [V 217]). Esse elemento dinâmico, ativo, como parte essencial da filosofia é uma conseqüência do postulado romântico da *Setzung* (o pôr) como princípio da mesma que se diferencia da solução fichteana: “No meu sistema o último fundamento é efetivamente uma *prova alternante*. No de Fichte um postulado e uma proposição incondicional” (SCHLEGEL 1963:XVIII, 521 [Anexo II 22]), afirmou Schlegel. A conseqüência dessa concepção, para os românticos, é aquele princípio da infinitude da filosofia a que já me referi aqui, como aliás Benjamin o demonstrou na primeira parte da sua dissertação sobre o conceito romântico de crítica (BENJAMIN 1993:51), lançando mão, por exemplo, desse importante fragmento:

Na base da filosofia deve repousar não só uma prova alternante [*Wechselbeweis*], mas também um *conceito alternante* [*Wechselbegriff*]. Pode-se a cada conceito e a cada prova perguntar novamente por um conceito e pela sua prova. Daí a filosofia ter de começar, como a poesia épica, pelo meio, e é impossível recitá-la e contar parte por parte de modo que a primeira parte ficasse completamente fundamentada e clara para si. Ela é um todo, e o caminho para conhecê-la não é, portanto, uma linha reta, mas sim, um círculo. O todo da ciência fundamental deve ser derivado de duas idéias, proposições, conceitos, intuições sem recurso a outra matéria. (SCHLEGEL 1963:XVIII, 518 [Anexo II 16])

Novalis já lera em Jacobi que, na medida em que conectamos um predicado a um objeto, nós determinamos o mesmo. O *é* da fórmula *a é [igual a] a* não apenas representa um juízo predicativo, mas também estabelece o ser de *a*. A filosofia como *Darstellung*, no sentido romântico dessa palavra, significaria a solução do insolúvel: “Se o caráter do problema dado é a não-solução, então nós o solucionamos se nós apresentarmos a sua insolubilidade. – Nós sabemos o suficiente de *a* quando nós vemos que o seu predicado é *a*” (NOVALIS 1978:II, 613).

Como Schlegel afirmou num dos fragmentos da *Athenäum*, a filosofia deveria ser uma unidade – como num tirso ou num arabesco – entre retas e curvas. A filosofia moderna teria o problema de justamente ter “retas demais” e de não ser suficientemente cíclica (SCHLEGEL 1967:II, 171). O elemento cíclico é visto *ao mesmo tempo como um pólo alternante com a reta e*

como superação dessa polaridade. A filosofia cíclica não é nada mais do que “o transcendental realizado” (SCHLEGEL 1963:XVIII, 350 [V 359]), ou seja, a tentativa de ligação do ideal e do real, que para Schlegel e Novalis é sempre paradoxal: “A mais elevada *apresentação* do inconcebível é síntese – unificação do que não pode ser unido – pôr da contradição, como não-contradição” (NOVALIS 1978:II, 16)¹², afirmou o último. E ainda: “Apenas via um salto [*Sprung*] vai-se do universal arbitrário, de n – para o singular, individual – determinado. O manuseio da efetividade segundo a fórmula do necessário fornece o ideal. (Todas as relações autênticas são simultaneamente mediatas e imediatas.)” (NOVALIS 1978:II, 643). E Schlegel escreveu por sua vez: “A passagem é sempre um salto” (SCHLEGEL 1963:XVIII, 304 [IV 1325]). Esse salto, *Sprung*, que marca cada passagem, cada *volta* do pensamento, e que constitui a própria filosofia, caracteriza-a como um *perpetuum mobile*, um eterno *saltar* que constitui o seu próprio *Ur-Sprung* (origem) como um esquema da proto-posição, *Ur-Setzung*. Novalis também caracterizou a filosofia como uma (paradoxal) resposta à atração pelo desconhecido; para ele todo “pensado” “prende-se [...] ao impensável” (NOVALIS 1978:II, 423). Ou ainda: “O desconhecido, misterioso, é o *resultado* e o *início* de tudo [...] O conhecimento é um meio para se atingir novamente o não-conhecimento” (NOVALIS 1978:II, 536). O problema, a tarefa infinita, em termos fichteanos (depois retomado no conceito benjaminiano de *Aufgabe* como tarefa/abandono do tradutor), é tanto o início como o resultado da filosofia. O motor que estaria na fonte da filosofia é uma casa vazia, que Novalis denomina *Erkenntnißvermögen*, faculdade de conhecimento.

O *desconhecido* é o *atrativo* da faculdade de conhecimento. O conhecido não atrai mais. Absolutamente desconhecido = atrativo absoluto. *Eu prático*. A faculdade de conhecimento é a si mesma – o *mais elevado atrativo* – o absolutamente desconhecido (NOVALIS 1978:II, 379).

Ou seja, o conhecimento é novamente descrito como um movimento circular de auto-reflexão¹³ e *auto-poiesis*. Há uma concepção positiva do desconhecido e da não-compreensão, *Unverständlichkeit*; eles são a força produtora do saber, e um lado só existe em função do outro. Schlegel expressou essa concepção de modo mais acabado no seu *Über die Unverständlichkeit* (*Sobre a incompreensibilidade*). A defesa do “lado obscuro do conhecimento” que se lê nesse texto não deve ser confundida com uma mera apologia da impossibilidade de se penetrar nos mistérios do universo e da nossa alma. Para além da evidente ironia contra um certo Iluminismo, Schlegel antes

constata a total dependência entre o saber e o não-saber; percebe o conhecimento como um jogo, e mesmo, como uma simulação, *Verstellung* – a “solução” romântica para a questão da *Vorstellung*, representação – e hipocrisia, *Heuchelei*. O *soleil noir* aparece como apenas a outra face inexorável do sol luminoso.

Mas será que a incompreensibilidade é algo tão completamente ruim e desprezível? – Parece-me que a salvação das famílias e das nações baseia-se nela; se não sou iludido por tudo, Estados e Sistemas, as obras mais artificiais das pessoas, [são] freqüentemente tão artificiais que não podemos parar de admirar a sabedoria do criador que aí se encontra. Uma porção incrivelmente pequena é suficiente se ela for conservada de modo inviolavelmente fiel e puro, e nenhum entendimento pecador deve ousar aproximar-se das fronteiras santas. Sim, o mais precioso que a humanidade possui, o contentamento interno mesmo depende, como qualquer um pode facilmente sabê-lo, em última análise, em algum lugar, de um de tais pontos que devem ser deixados na escuridão para que o todo seja suportado e conservado, e essa força seria perdida no mesmo momento em que se quisesse dissolvê-lo no entendimento. Na verdade vocês se assustariam se todo o mundo, como vocês o exigem, uma vez se tornasse seriamente de todo compreensível. E esse mundo infinito mesmo não é formado via compreensão a partir da incompreensibilidade ou do caos? (SCHLEGEL 1967: II, 370)¹⁴

Ordo inversus

A visão do saber como o avesso do não-saber e, portanto, da identidade como jogo de determinação e diferença fez com que Novalis acentuasse reiteradas vezes o fato de que só há definição através da saída do objeto a ser definido, só há *a se não-a*, ou como ele expressou: “A essência da identidade só deixa-se expor em uma pseudo-proposição. Nós abandonamos o idêntico para apresentá-lo” (NOVALIS 1978:II, 8). Toda definição, portanto, é também um reflexo, uma inversão (NOVALIS 1978:II, 19). “O ponto de vista relativo sempre inverte a coisa” (NOVALIS 1978:II, 27); “O eu analítico alterna novamente com si mesmo – como o eu pura e simplesmente – na intuição – Alternam imagem e ser. A imagem é sempre o avesso do ser. O que é a direita na pessoa, é a esquerda na imagem” (NOVALIS 1978:II, 47; cf. FRANK e KURZ 1977). F. Schlegel também expressou essa mesma ordem de idéias, como em seu “Über Lessing”: “De modo total e em sentido rigoroso ninguém conhece a si mesmo. [...] não podemos ver o solo sobre o qual estamos” (SCHLEGEL 1967:II, 115). Essa lei da determinação recíproca dos opostos ele elevou à lei da *Bildung* (formação/cultura) mesma, i. e. só a partir da saída de si que se desdobra e se cria o si mesmo. “*Bildung* é síntese antitética e perfei-

ção até a ironia. – Em uma pessoa que atingiu uma certa altura e universalidade da *Bildung* o seu interior é uma cadeia progressiva das revoluções as mais monstruosas” (SCHLEGEL 1963:XVIII, 82s. [II 637]). A auto-negação e a contradição levam a essas revoluções (a essas mudanças de posição) que resultam na *Bildung*, a saber, na construção do *ser*. Essa concepção do ser, da identidade, é aqui totalmente diversa da que se vê, por exemplo, em Herder. Não se trata de uma imitação de si mesmo, que estaria no fim da *Bildung* e da filosofia, mas sim de uma concepção *poiética* do eu como (auto)criação a partir do seu “próprio ser”, que para os românticos implica sempre necessariamente uma relação construtora com o “não-eu”. No seu curso de filosofia de Colônia, Schlegel determinou como sendo uma das leis principais “de todo tornar-se” a que anuncia o “saltar no oposto” (“*Überspringens in das Gegenteil*”, SCHLEGEL 1964:XIII, 25). Para ele e Novalis o Eu existe apenas no trânsito “fora de si”, o *ek-sistieren* apresenta-se como *Ek-stasis* (FRANK 1995: 26, 31): “O eu puro nós vemos, portanto, sempre fora – o eu puro é o objeto. Ele está em nós e nós o vemos ao mesmo tempo fora de nós” (NOVALIS 1978:II, 40). O Eu puro é visto como uma ficção necessária – ou seja, dentro do paradigma do *double bind*, como impossibilidade e necessidade: “tudo que é puro também é uma ilusão da imaginação – uma ficção *necessária*” (NOVALIS 1978:II, 87). O princípio que guia o nosso conhecimento é o da *ordo inversus*.¹⁵ Em vez do regime monológico, Schlegel prega um eterno dualismo: “A *intuição intelectual* não é nada senão a consciência de uma harmonia preestabelecida, de um dualismo necessário e eterno” (SCHLEGEL 1963: XVIII, 280 [IV 1026]).

Para os românticos a poesia era ela mesma uma força *auto-poiética* e irreduzível. O *espírito* do texto constituiria um ser “infinito” (SCHLEGEL 1963: XVIII, 115 [II 1044]). O absoluto literário que os primeiros românticos fundaram é também uma figura da sua filosofia, a saber da filosofia como *auto-poiesis*. O discurso filosófico romântico é uma constante reflexão sobre esse absoluto que estaria na origem da filosofia e para o qual haveria apenas uma “expressão *sem-nome*” (NOVALIS 1978:II, 524). A crítica ao sistema origina-se justamente da impossibilidade de se nomear, “conceituar” e conhecer o *Absoluto* (“Assim que algo é sistema, então ele não é absoluto. A unidade absoluta seria algo como um caos de sistemas”; SCHLEGEL 1964: XII, 5), sendo que esse absoluto, como vimos, não seria nada mais do que essa própria “busca”. Por outro lado, com relação ao outro pólo do sistema, o caos, Schlegel escreveu: “A essência do caos parece localizar-se na sua absoluta negatividade” (SCHLEGEL 1963:XVIII, 228 [IV 406]). A Poesia – ou o poéti-

co, que pode atuar em qualquer discurso – seria a única forma de conhecimento do *todo* e, portanto, de “re-conhecimento” do Caos, porque ela seria a linguagem da *Umweg*, do desvio, que nos guiaria para o caminho que permite a *visão* correta desse todo. Essa concepção topográfica da verdade representa mais uma revolução romântica do que uma repetição e continuidade. À poesia caberia, portanto, não apenas a possibilidade de “salvar” o individual do domínio da abstração conceitual homogeneizadora, mas também a *perspectiva* que permite a visualização do todo. O percurso mais individual, é na verdade o único possível e a única forma de se *ver* o “centro”: “Eu pronunciei algumas idéias, que indicam para o centro, eu saudei a alvorada a partir da minha visão, do meu ponto de vista. Quem sabe o caminho, faça o mesmo a partir de sua visão, de seu ponto de vista” (SCHLEGEL 1967:II 272), escreveu Schlegel referindo-se às suas próprias *Ideen*.

A filosofia para Novalis só existe enquanto interação – em *Wechselwirkung*, ação alternante, vale dizer – com a poesia. Se o poético é tanto representante do *individual* como da *visada* do *todo*, o filosófico representa o momento universal, um não podendo *ser* sem o outro. Para Novalis, portanto, “a poesia é o herói da filosofia”.¹⁶ A faculdade central da poesia, ou seja a imaginação, e a da filosofia, o entendimento, também não podem agir isoladamente: sem a imaginação com o seu trabalho de esquematização transcendental não há conceitos; do mesmo modo, sem esses últimos, não há um sentido, um nexos significante para cada uma das partes. Essa idéia tanto Novalis como Schlegel expressaram de várias maneiras:

Unidade do *entendimento* e da *imaginação*. Sem filosofia fica-se desunido no que concerne às forças essenciais – São duas pessoas – Um com entendimento – e um poeta.

Sem filosofia, poeta incompleto – Sem filosofia, pensador incompleto (NOVALIS 1978: II, 321; Cf. ainda NOVALIS 1978:II, 318; 321 s.)

Toda a história da poesia moderna é um comentário contínuo ao curto texto da filosofia: toda arte deve tornar-se ciência, e toda ciência, arte; poesia e filosofia devem ser unificadas. (SCHLEGEL 1967:II, 161)

A passagem da filosofia para a poesia segue a lei do “tornar-se” que vimos acima. Novalis vê uma passagem, no sentido de uma superação contínua, que leva da ciência, passa pela filosofia e atinge a poesia (NOVALIS 1978:II, 636). O *poeta* é tomado como um objetivo que todos devem atingir; daí ele poder falar de “graus do poeta” e negar que haja uma separação entre o poeta e o *pensador* (NOVALIS 1978:II, 645).¹⁷

Resumo: O artigo apresenta a teoria do conhecimento de Friedrich Schlegel e Novalis a partir de duas questões principais: a) a relação entre a poesia e a filosofia, que funciona nestes autores no sentido da desconstrução de uma polaridade de fixa entre a linguagem poética e a prosa como linguagem de “representação” (neste ponto a filosofia é definida como ação infinita, onde a solução do “problema” é a própria *atividade* filosófica); b) a relação estruturante entre a linguagem e o estilo (já que não existe separação possível entre linguagem e mundo, e que a filosofia não visa descobrir nada, o pensamento sai do registro do descritivo e se torna “pôr” ativo, onde a infinitude da filosofia é uma resposta à infinitude do movimento da *Setzung*, do pôr, da reflexão). A filosofia não se caracteriza por um movimento retilíneo – de gradual esclarecimento do mundo –, mas sim por um percurso cíclico, sendo que as “curvas”, *Winkel*, do pensamento expressam justamente o seu caráter arbitrário. A filosofia é vista como uma *Trieb*, pulsão, insaciável, como um ir e vir (*Schweben*) entre certezas e ceticismos, autogeração e autodestruição, compreensão e incompreensão. O acento na linguagem – e na sua capacidade de *Darstellung* e não na de representação – corresponde a uma valorização do pensador como “gênio” (assim como o poeta, para Kant) e da imaginação, em detrimento do acento iluminista no entendimento. O *poeta* é tomado para Novalis como um objetivo que todos devem atingir; daí ele poder falar de “graus do poeta” e negar que haja uma separação entre o poeta e o *pensador*.

Palavras-chave: Novalis, Friedrich Schlegel, Poesia e Filosofia.

Abstract: The article presents Friedrich Schlegel’s and Novalis’ theory of knowledge parting from two main questions: a) the relation between philosophy and poetry in the sense of a deconstruction of the fix polarity between poetic language, and prose as the language of “representation” (at this point philosophy is defined as infinite action, and the solution of the problem turns out to be the philosophical *work* as such), b) the structural relation between language and style (once there is no possible separation between language and the world, and once philosophy has no intention to discover anything, thought abandons the register of the descriptive to become a form of active “putting”, where the infinitude of philosophy is a response to the infinitude of the *Setzung* moment, of the “putting”, of reflection). Philosophy is not characterized by a rectilinear movement – of gradual clarifying of the world – but by a cyclical one, where the curves, *Winkel*, of thought express precisely its arbitrary character. Philosophy is understood as insatiable *Trieb*, or pulsion, as an oscillation (*Schweben*) between certainties and skepticism, self-generation and self-determination, comprehension and incomprehension. The accent on language – and on its *Darstellung* capacity and not on its capacity to represent – corresponds to a valorization of the thinker as “genius” (as the poet for Kant), and of the imagination, in detriment of the illuminist centrality of understanding. The *poet* is seen by Novalis as an aim to everyone, in this sense he can speak of “poet’s levels”, and deny a separation between the poet and the *thinker*.

Keywords: Novalis, Friedrich Schlegel, Poetry and Philosophy.

Notas

¹ Com relação a Walter Benjamin e Derrida cf. o meu ensaio SELIGMANN-SILVA 1999a.

²Cf. Manfred Dick (1967:231) que nota que para Novalis a filosofia não equivaleria a uma busca das últimas causas mas sim “permite que surja o Absoluto no ato de filosofar”.

³Para Novalis “o gênio em geral é poético. Onde o gênio atuou – ele atuou poeticamente. A pessoa autenticamente moral é poeta” (NOVALIS 1978:II, 325).

⁴As conseqüências dessa concepção para a teoria romântica da tradução são enormes. Tratei desse ponto no meu livro: 1999:32-37.

⁵Com exceção da filosofia que, segundo o fragmento que citamos acima, “só é apresentável via prática”. Na verdade Novalis tenta mostrar que a filosofia não se reduz ao discursivo, mas, por outro lado, não se pode ir além da linguagem, pode-se apenas sugerir esse campo, via alegoria.

⁶Esse é um ponto central nas suas *Vorlesungen* de filosofia de Colônia. Cf. SCHLEGEL 1964:XII, 92ss. e 316ss.

⁷Cf. a famosa passagem da carta de Russel a Ottoline Morell que fala da aversão de Wittgenstein aos argumentos e da sua atração pelo simples afirmar.

⁸“A comunicação deve ser amigável, portanto vivaz, e o estilo enérgico, de um certo modo toda a preleção deve ser dramática. Não deve ocorrer como se alguém ensinasse apenas a si mesmo, mas sim como em uma conversa; o leitor deve sentir-se a todo o momento solicitado; a marcha dos pensamentos não deve ser furtiva e medrosa, pé ante pé, mas sim arrebatar tudo em volta com força veloz.” Friedrich Schlegel, “Lessings Gedanken und Meinungen”, SCHLEGEL 1988a: III, 42. A crítica da linearidade da exposição filosófica encontrou o seu correlato tanto na crítica da linearidade temporal da representação histórica, como também na recusa de um modelo mimético do conhecimento: *não há descrição pura, mas sim construção do real*. É interessante notar que o que vale para a teoria da *mimesis* – ou tradução – da realidade é reelaborado e aprofundado quando se trata da teoria romântica da tradução interlingüística. Isso fica ainda mais patente nas traduções de Hölderlin e nas suas reflexões sobre a diferença entre a Grécia e a Modernidade. Cf. entre outros comentadores, BERMAN 1984 e 1987 e o livro recentemente publicado de ROSENFELD 2000.

⁹Cf. “Quem não filosofa em função da filosofia, mas antes utiliza a filosofia como meio, é um sofista” (SCHLEGEL 1967: II, 179), i.e. visa ao convencimento, um elemento exterior ao *poiético*.

¹⁰ Cf. SELIGMANN-SILVA 2001.

¹¹ Cf. SELIGMANN-SILVA 2001.

¹²Cf. também o *Blütenstaub* de nr. 26 de autoria de Schlegel (1967: II, 164).

¹³Essa idéia é uma conseqüência da radicalização do princípio kantiano segundo o qual o “eu penso”, “ich denke”, acompanha todas as nossas representações, *Vorstellungen*. Cf. as preleções de filosofia de Schlegel (SCHLEGEL 1964:XII, 351). Nessas *Vorlesungen* Schlegel criticou o conceito de “não-eu”, *Nicht-Ich*, porque ele compactuaria com a idéia de que existe algo fora do eu, uma coisa-em-si, e portanto uma finitude, um limite do eu. Ele propôs ao invés desse conceito o de “contra-eu”, *Gegen-Ich* (SCHLEGEL 1964: XII, 338).

¹⁴Cf. ainda: “Pôr-se a esfera da incompreensibilidade e confusão é um patamar elevado e talvez o último da formação do espírito. O compreender do caos consiste em reconhecer” (SCHLEGEL 1963: XVIII, 227 [IV 396]). Com base nessa teoria positiva da *Unverständlichkeit* como parte da compreen-

são, como seu pólo alternante, a frase “Toda prosa sobre o mais elevado é incompreensível” (SCHLEGEL 1963: XVIII, 254 [IV 723]) revela a sua outra face não-metafísica.

¹⁵ Cf. os estudos de Fichte de Novalis (NOVALIS 1978: II, 32).

¹⁶ “A poesia é o herói da filosofia. A filosofia eleva a poesia a princípio. Ela nos ensina a conhecer o valor da poesia. Filosofia é *a teoria da poesia*. Ela mostra-nos o que a poesia é, que ela é tudo e o todo”. NOVALIS 1978:II, 380.

¹⁷ Este texto foi publicado como um capítulo na coletânea *Estudos Anglo-Germânicos em Perspectiva*, org. por Izabela M. Furtado Kestler, Ruth P. Nogueira e Sílvia B. de Melo, Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da UFRJ, 2002.

Bibliografia:

- Benjamin, Walter. 1974. *Gesammelte Schriften*, org. por R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, vol. I: *Abhandlungen*.
- Benjamin, Walter. 1993. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, trad. pref. e notas M. Seligmann-Silva, São Paulo: Iluminuras/ Edusp.
- Berman, Antoine. 1984. *L'Épreuve de l'Étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne Romantique*, Paris: Gallimard.
- Berman, Antoine. 1987. “Hölderlin, ou la traduction comme manifestation”. In: B. Böschernstein/J. Le Rider (orgs.), *Hölderlin vu de France*, Tübingen.
- Dick, Manfred. 1967. *Die Entwicklung des Gedankens der Poesie in den Fragmenten des Novalis*, Bonn.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1971. *Sämtliche Werke*, hrsg. von I.H.Fichte, Berlin: Walter de Gruyter & Co., vol. 1.
- Frank, Manfred. 1995. “Friedrich von Hardenbergs philosophischer Ausgangspunkt”. In: Wolfram Högbe (org.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt a. M., 13-34.
- Frank, Manfred e Kurz, Gerhard. 1977. “Ordo inversus. Zu Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka”. In: Anton, Herbert (org.): *Geist und Zeit. Festschrift für Arthur Henkel*, Heidelberg, pp. 75-97.
- Neumann, Gerhard. 1976. *Ideenparadies. Untersuchungen zur Aphoristik von Lichtenberg, Novalis, Friedrich Schlegel und Goethe*, München.
- Novalis. 1978. *Werke, Tagebücher und Briefe*, org. por H.-J. Mahl e R. Samuel, München: Hanser, três vols.
- Novalis. 1988. *Pólen. Fragmentos, diálogos, monólogo*, introdução, tradução e comentários R.R.Torres Filho, São Paulo: Iluminuras.

- Rorty, Richard. 1982. "Philosophy as a kind of writing. An essay on Derrida". In: R. Rorty, *Consequences of pragmatism (Essays 1972-1980)*. Minneapolis, pp. 90-109.
- Rosenfield, Kathrin. 2000. *Antígona – de Sófocles a Hölderlin*, P. Alegre: L&PM.
- Schlegel, Friedrich. 1958 e seguintes. *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, org. por Ernst Behler, Muenchen/Paderborn/Wien: Ferdinand Schöningh.
- Schlegel, Friedrich. 1988a. *Kritische Schriften und Fragmente*, München, Paderborn, Wien u. Zürich.
- Seligmann-Silva, Márcio. 1999. *Ler o Livro do Mundo. Walter Benjamin: romantismo e crítica poética*, S. Paulo: Iluminuras.
- Seligmann-Silva, Márcio. 1999a. "Double bind: Walter Benjamin, a Tradução como Modelo de Criação absoluta e como Crítica". In: *Leituras de Walter Benjamin*, org. por M. Seligmann-Silva, São Paulo: Annablume/Fapesp, pp. 15-46.
- Seligmann-Silva, Márcio. 2001. "Alegoria, Hieróglifo e Arabesco: Novalis e a poesia como *poiesis*". In: *Poesia Sempre*, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, n. 14, agosto/2001. 179-188.
- Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Vorlesungen 1930-1935*, trad. Joachim Schulte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.