



Pensamento em devir: a dialética do acabamento/inacabamento no fragmento romântico

Mirella Guidotti¹ (UNESP)

Resumo:

O presente artigo investiga a concepção filosófica do Romantismo de Jena enquanto atividade infinita. Através desta análise reflexiva aborda-se então o *modo*, a *forma* de expressão por excelência romântica: o fragmento, forma consciente dos limites da apresentação do todo. Não se trata, assim, de um aspecto meramente formal que visa o inacabamento, mas algo congênito: o fragmento constitui a visão romântica de totalidade; a totalidade se manifesta como um fragmento.

Palavras-chave: infinitude, fragmento, dialética.

Abstract:

This article investigates the philosophical notion of the Jena Romanticism as infinite activity. Through this reflexive analysis we approach then the Romantic form par excellence: the fragment, witness of the impossibility of an exposition of the whole. The romantic fragment is not merely a formal aspect which aims at incompleteness. It constitutes the properly romantic vision of the totality; the totality manifests itself as a fragment.

Keywords: infinity, fragment, dialectic.

Só o incompleto pode ser concebido – pode levar-nos mais adiante.
 O completo é apenas fruído [...] queremos conceber a natureza,
 então temos de pô-la como incompleta,
 para assim chegar a um termo alternativo desconhecido /
 Toda *determinação é relativa*”
 Novalis.

A poesia romântica é a que mais pode oscilar,
 livre de todo interesse real e ideal, no meio entre
 o exposto e aquele que expõe, nas asas da reflexão poética,
 sempre de novo potenciando e multiplicando essa reflexão,
 como numa série infinita de espelhos.
 Schlegel.

Nos *Fragmentos logológicos*, Novalis alude à necessidade de um fundamento seguro para o pensamento: “Saber *puro, incondicionado, - saber independente da experiência* foi desde sempre o alvo dos esforços da razão fil[osofante]” (NOVALIS, 1988, p. 117). Na mesma linha, diz Hardenberg nos *Philosophische Studien*:

Filosofar deve ser um tipo único de pensamento. O que eu faço quando filósofo? Eu reflito sobre um fundamento. O fundamento do filosofar é, deste modo, um esforçar-se do pensamento por um fundamento. O fundamento não é, entretanto, uma causa no sentido literal – mas uma constituição – uma conexão com o todo. Toda reflexão deve portanto terminar num fundamento absoluto. (NOVALIS, 1978, p. 180-181).

No trecho acima, Novalis caracteriza a filosofia como o pensar segundo um fundamento. Adiante, contudo, Novalis interpela: e “se este fundamento não fosse dado, se contivesse uma impossibilidade”?

Então, e se este fundamento não fosse dado, se contivesse uma impossibilidade – então o impulso para o filosofar seria uma atividade infinita – e sem fim porque seria um eterno impulso para um fundamento absoluto que pode ser satisfeito apenas relativamente – e que nunca seria, por conseguinte, cessada. A atividade livre infinita surge em nós através da livre renúncia do absoluto – o único absoluto possível que pode ser dado a nós e que nós somente encontramos por nossa inabilidade de alcançar e conhecer um absoluto. Este absoluto que nos é dado pode somente ser conhecido negativamente, na medida em que nós agimos e buscamos aquilo que procuramos não pode ser alcançado através da ação. Isto poderia ser chamado um postulado absoluto. Todas as buscas por um

princípio simples seriam como uma tentativa de enquadrar um círculo. Movimento perpétuo (NOVALIS, 1978, p. 180-181)¹.

Um pólen é bastante preciso nesta concepção: “Nós *procuramos* por toda parte o incondicionado, (*Unbedingte*)² e sempre *encontramos* apenas coisas” (NOVALIS, 2006, p. 5). Como indicam os verbos sublinhados, mesmo que haja a intenção, o querer encontrar o incondicionado, *das Unbedingte*, tarefa de toda uma tradição na filosofia³, “encontramos apenas coisas”, ou seja, não conseguimos sair do mundo dos fenômenos, e encontramos, sempre, a diferença, o plural (*die Dinge*). No mesmo sentido aponta Schlegel que os “[...] Princípios estão sempre no plural”, “[...] constroem-se uns aos outros; nunca é apenas Um, como presume o pensamento sobre o fundamento” (SCHLEGEL, 1963, p. 105)⁴.

A constatação da impossibilidade de fundamento não desemboca, entretanto, em total ausência do conhecimento para os românticos de Jena, mas numa releitura da “tarefa”, por assim dizer, da própria filosofia: a caracterização do filosofar como tarefa infinita⁵. O mundo torna-se “[...] mais e mais infinito” e “[...] nunca há um fim para a

¹ „Philosophiren muß eine eigne Art von Denken seyn. Was thu ich, indem ich filosofire? Ich denke über einen Grund nach. Dem Filosofiren liegt also ein Streben nach dem Denken eines Grundes zum Grunde. Grund ist aber nicht Ursache im eigentlichen Sinne – sondern innre Beschaffenheit – Zusammenhang mit dem Ganzen. Alles Filosofiren muß also bey einem absoluten Grunde endigen. Wenn dieser nun nicht gegeben wäre, wenn dieser Begriff eine Unmöglichkeit enthielte – so wäre der Trieb zu Filosofiren eine unendliche Thätigkeit – und darum ohne Ende, weil ein ewiges Bedürfniß nach einem absoluten Grunde vorhanden wäre, das doch nur relativ gestillt werden könnte-und darum nie aufhören würde. Durch das freywillige Entsagen des Absoluten entsteht die unendliche freye Thätigkeit in uns – das Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch unsre Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, indem wir handeln und finden, daß durch kein Handeln das erreicht wird, was wir suchen. Dis ließe sich ein absolutes Postulat nennen. Alles suchen nach *Einem Princip* wär also wie ein Versuch dis Quadratur des Zirkels zu finden./ Perpetuum mobile” (NOVALIS, 1978, p. 180-181).

² Un-bedingte enquanto “não-coisado”, isto é, não submetido à ordem das coisas, dos fenômenos, do mundo em transição. “Wir *suchen* überall das Unbedingte, und *finden* immer nur Dinge” (NOVALIS, 2006, p. 5).

³ O mundo das Ideias em Platão, por exemplo, não está voltado para o contingente, mas para o eterno e imutável, única maneira de haver conhecimento, já que não poderíamos falar em conhecimento do Absoluto tendo como fundamento o mundo em constante movimento dos fenômenos, o mundo das coisas. A este respeito, o Crátilo é bastante claro: “[...] Se aquilo, a que chamamos conhecimento, não deixar por transformação de ser conhecimento, ele permanecerá sempre e continuará a existir o conhecimento; se, porém, a própria forma do conhecimento mudar, mudar-se-á numa forma distinta do conhecimento e não poderá haver mais conhecimento, e, se mudar sempre, nunca haverá conhecimento; de onde se infere que não haverá sujeito que conheça nem objeto que deva ser conhecido. Mas, de outra parte, o sujeito que conhece e o objeto conhecido existem sempre, assim como o belo e o bom e cada um dos seres, não me parece que aquilo, de que nós estamos falando, tenha semelhanças com o fluxo ou com o movimento” (PLATÃO, 1973, p. 159).

⁴ “Principien, sin dimmer im Plural, construiren sich unter einander; nie nur *Eins*, wie d[ie] Grundwüthigen” (SCHLEGEL, 1963, p. 105).

⁵ Sobre esta palavra, *Aufgabe*, alerta Rubens Rodrigues Torres Filho: “A palavra *Aufgabe* refere-se a algo que é proposto (*aufgegeben*) como *tarefa* ou *problema* e indica, no ambiente filosófico em que viveu Hardenberg, a relação do sujeito com um ideal, objeto do dever-ser, no sentido kantiano, isto é: abertura indeterminada para

conexão do múltiplo, um estado de inatividade para o Eu pensante – a Idade de ouro deve surgir – porém esta não traz o fim das coisas” pois a “[...] meta dos seres humanos não é a Idade de ouro” (NOVALIS, 1978, p. 180)⁶, diz Novalis. Daí Schlegel dizer que a filosofia é nada mais que a *história* da filosofia⁷, isto é, um constante desdobrar-se já que não se parte de um ponto imutável. É “atividade infinita”, “sem fim”, “eterno impulso para um fundamento absoluto”, “[...] uma história das tentativas de descobrimento do filosofar” (NOVALIS, 1988, p. 109). No mesmo sentido, Schlegel: “Pode-se somente vir a ser, não ser filosófico. Tão logo se acredita sê-lo, se deixa de o vir a ser” (SCHLEGEL, 1997, p. 55).

A concepção romântica da filosofia concebe, deste modo, o ser como oscilação (NOVALIS, 1978, p.178)⁸, que pode “[...] apenas ser revelado através do ser e o ser, somente através da atividade” (NOVALIS, 1978, p. 148)⁹, ou, nos valendo de formulações que podem servir como lema para todas as outras: “Deus é atividade infinita” (NOVALIS, 1978, p. 123)¹⁰, “Toda verdade é remota” (NOVALIS, 1984, p. 42)¹¹ Por esta via, a filosofia não tem nada a expor a não ser a sua própria busca, um eterno oscilar (*Schweben*) entre pensamentos. Pode-se deste modo concordar com Seligmann sobre a concepção romântica da filosofia, a qual

[...] 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 oposição a um fim (*Absicht*) determinado: o seu critério não é nem “aplicação” (*Anwendbarkeit*) nem tampouco “comunicabilidade” [...] A filosofia é

uma determinação futura, inesgotável, no sentido fichtiano. São usuais, de fato, nos textos de Novalis, os termos “tarefa infinita”, ou “tarefa indeterminada”, para referir-se a problemas só solucionáveis “por aproximação”, no sentido próprio da filosofia transcendental, que Fichte havia instalado definitivamente no campo do *problemático*” (*apud*: NOVALIS, 1988, p. 19).

⁶ „Die Welt wird dem Lebenden immer unendlicher – drum kann nie ein Ende der Verknüpfung des Mannichfaltigen, ein Zustand der Unthätigkeit für das denkende Ich kommen – Es können goldne Zeiten erscheinen – aber sie bringen nicht das Ende der Dinge – das Ziel des Menschen ist nicht die goldne Zeit – Er soll ewig existiren und ein schön geordnetes Individuum seyn und verharren – dis ist die Tendenz seiner Natur” (NOVALIS, 1978, p. 180).

⁷ Segundo Friedrich Schlegel, a filosofia provavelmente nada mais é que a história da filosofia: „Die Philosophie ist wohl allerdings nichts als *Gesichte d [er] Philosophie*, wenn man Geschichte recht versteht” (SCHLEGEL, 1963, p. 137).

⁸ „Es kann ohne so zu verfahren gar nicht hervorbringen – denn alles Hervorbringen geht aufs Seyn und Seyn ist Schweben etc” (NOVALIS, 1978, p. 178).

⁹ „Thätigkeit läßt sich nur durch Seyn, Seyn nur durch Thätigkeit offenbaren” (NOVALIS, 1978, p. 148).

¹⁰ „Gott ist die unendliche Thätigkeit” (NOVALIS, 1978, p. 123).

¹¹ „Der mystische Ausdruck ist ein Gedankenreiz mehr. Alle Wahrheit ist urhalt. Der Reiz der Neuheit liegt nur in den Variationen des Ausdrucks. Je kontrastierender die Erscheinung, desto größer die Freude des Wiederkenens” (NOVALIS, 1984, p. 42).

definida como um eterno ir e vir entre os pensamentos, como um oscilar (*Schweben*) infinito [...] 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 da somatória das partes, mas resultado do movimento das mesmas (SELIGMANN, 2005, p. 322, 323).

Assim, o que está tematizado, segundo Seligmann, é justamente esta “[...] impossibilidade de se nomear, ‘conceituar’ e conhecer o *Absoluto*”. A noção de fundamento contém uma “impossibilidade” e portanto a tarefa do pensamento “[...] não seria nada mais do que essa própria ‘busca’” (SELIGMANN, 2005, p. 328). “Toda prosa sobre o mais alto é ininteligível” (SCHLEGEL, 1963, p. 254)¹², como diz Schlegel, ou ainda, com certa comicidade: “Há escritores que bebem o incondicionado como água; e livros em que até os cães se referem ao infinito” (SCHLEGEL, 1997, p. 29).

A tarefa do pensamento não é assim cessada em uma estrutura fixa, mas se caracterizaria por um “movimento perpétuo”, “[...] em oposição ao fundamento” (NOVALIS, 1978, p. 147)¹³ pois toda “[...] coisa, como todo fundamento, é relativo” (NOVALIS, 1978, p. 151)¹⁴, como alerta Novalis nos *Fichte Studium*¹⁵. O pensamento se manifesta assim não como “clareza”, como uma estrutura fechada e livre de contradições, mas de maneira indireta, oblíqua e mesmo paradoxal. Diz Schlegel que “Cada frase, cada livro que não se contradiz a si mesmo, é incompleto” (SCHLEGEL, 1963, p. 83)¹⁶. Na mesma linha nos interpela Novalis:

Deveria o princípio supremo conter o paradoxo supremo em seu problema? Ser uma proposição, que não deixasse absolutamente nenhuma paz – que sempre atraísse, e repelisse – sempre se tornasse de novo ininteligível, por mais vezes que já se a tivesse entendido? Que incessantemente ativasse nossa atividade – sem jamais cansá-la, sem jamais se tornar costumeira? Segundo antigas tradições místicas, Deus é para os espíritos algo semelhante (NOVALIS, 1988, p. 111).

¹² „Jede Prosa über das höchste ist unverständlich“ (SCHLEGEL, 1963, p. 254).

¹³ „Thätigkeit ist d[em] Grunde entgegengesetzt“ (NOVALIS, 1978, p. 147).

¹⁴ „Alles Ding, ist, wie aller Grund, relativ“ (NOVALIS, 1978, p. 151).

¹⁵ Segundo O'Brien, este seria mesmo um clichê da modernidade: “Hardenebrg’s discussion of ‘essence’ and ‘quality’ resolves itself, then, into a cliché of modernity: everything is relative. Such a resolution is not uncommon in Romanticism, which can be justifiably read as something of an encyclopedia of modernity’s clichés” (O'BRIEN, 1995, p. 110).

¹⁶ „Jeder Satz jedes Buch, so sich nicht selbst widerspricht, ist unvollständig“ (SCHLEGEL, 1963, p. 83).

A própria “moldura” de uma das formas de exposição da obra de arte romântica, o *fragmento*¹⁷, se circunscreve dentro de uma concepção em que a obra é uma espécie de vir-a-ser da perfeição – ela é aberta e busca a perfectibilidade, pois só é possível conceber o incompleto, o que permanece aberto. Talvez no mais célebre dos fragmentos de Friedrich Schlegel, sobre a *poesia universal progressiva*, é dito que o “[...] gênero poético romântico ainda está em devir; sua verdadeira essência é mesmo a de que só pode vir a ser, jamais ser de maneira perfeita e acabada”, “Só ele é infinito, assim como só ele é livre, e reconhece, como sua primeira lei, que o arbítrio do poeta não suporta nenhuma lei sobre si” (SCHLEGEL, 1995, p. 65). A crítica de Schlegel se dirige à teoria clássica da literatura, que parte do modelo intemporal, universal e perfeito do belo, em contraste com a poesia moderna, “progressiva”, justamente pelo reconhecimento de sua imperfeição e temporalidade. A mesma ideia é ainda apresentada na noção de “projeto” em Schlegel: “Um projeto é o germe subjetivo de um objeto em devir. Um projeto completo teria de ser ao mesmo tempo inteiramente subjetivo e inteiramente objetivo, um indivíduo indiviso e vivo” (SCHLEGEL, 1997, p. 50)¹⁸. Não há, deste modo, mais unidade, mas movimento, diferença. Não há caminho previamente traçado, mas caminho a ser traçado, diálogo infinito. É processo, não estado. Em Novalis, um índice deste eterno caminhar é a metáfora da semente, de uso recorrente: “Amigos, o chão está pobre, precisamos espalhar ricas

¹⁷ Vale ressaltar que, segundo Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, é necessário cautela na designação de algo como “fragmento”, o “[...] gênero romântico por excelência” (1978, p. 40), já que há diferença entre um trecho inacabado e outro que visa a fragmentação, que tem um propósito deliberado: “Thus a confusion is maintained, and sometimes exploited, between a piece that is struck by incompleteness, let us say, and another that aims at fragmentation for its own sake. A propitious shadow is thus allowed to obscure what this genre essentially implies: the fragment as a determinate and deliberate statement, assuming or transfiguring the accidental and involuntary aspects of fragmentation” (Idem, 1978, p. 41). Contudo, temos de ressaltar que, não obstante a tentativa de definir o conceito e chamar a atenção para a existência de “[...] only a single ensemble, published with the one-word title *Fragments*, corresponds entirely (or as much as possible) to the fragmentary ideal of romanticism, notably in that it has no particular object and in that it is anonymously composed of pieces by several different authors” (Idem, 1978, p. 40), propondo assim o fragmento como um gênero ou forma determinada, os próprios autores alertam que não há em qualquer lugar uma definição do fragmento pelos românticos: “The precautions necessary to approach the fragment consist in positing it as a precise and determinate form or genre, concerned with the aim [*propos*] or general project of the System. But nowhere did any of the romantics propose a definition to the fragment that could, by itself, supply a content for this framework” (Idem, 1978, p. 42), a ponto dos autores terem de reconsiderar a radicalidade inicial perguntando se os “[...] dialogue, letters and ‘Memorabilia’ (another form of monument) belong to the fragmentary”? (Idem, 1978, p. 44).

¹⁸ Friedrich Schlegel também diz que a antiga filosofia é na verdade um fragmento e a moderna, um “projeto”: „Die ganze alte φσ [Philosophie] eigent[lich] Ein Fr[agment] und d.[ie] modern Ein Proj[ekt]“ (SCHLEGEL, 1963, p. 48).

sementes” para “[...] que nos medrem colheitas apenas módicas” (NOVALIS, 1988, p. 36) e ainda: “Tudo é semente” (NOVALIS, 1988, p. 159).

A noção de sistema, se é possível falar em sistema no Romantismo de Jena, é assim um sistema infinito. A questão não é pois, alcançar o fundamento das coisas, mas abordar o próprio inacabamento, “[...] inacabamento essencial”, para falar com Lacoue-Labarthe e Nancy (1978, p. 42)¹⁹. Neste sentido, o fragmento não é apenas uma entre outras formas de expressão possíveis, mas a forma de expressão por excelência, necessária, já que é a forma consciente dos limites da apresentação do todo.

O fragmento 77 sugere que o diálogo, as cartas e ‘memórias’ (uma outra forma de monumento) pertencem ao fragmentário; poderemos ver nos capítulos seguintes, como os textos ‘contínuos’ dos românticos, os quais já referimos no contexto da exposição ‘sistemática’, são de fato frequentemente apresentados em sua composição em uma linha que é mesmo fragmentária. Isto se deve indubitavelmente, em parte, a um tipo de inaptidão ou incapacidade em praticar uma exposição genuinamente sistemática, no sentido mais ordinário do termo. Mas, acima de tudo, isto testemunha a impossibilidade fundamental de uma tal exposição, quando uma ordem de princípios segundo os quais a ordem da razão revela que está faltando. Tal ordem está faltando aqui, mas é por excesso, por assim dizer, mais do que por falta. A exposição não poderia se desdobrar com base em um princípio ou fundamento, pois o ‘fundamento’ da fragmentação consiste precisamente na totalidade fragmentária em sua *organicidade* (LACOUÉ-LABARTHE, NANCY, 1978, p. 44)²⁰.

Não se trata, assim, de um aspecto meramente formal que visa o inacabamento, mas algo congênito: a própria possibilidade de totalidade é fragmentária, ou seja, a própria *totalidade* da poesia romântica se manifesta como fragmento: “[...] infinitude em ato” (LACOUÉ-LABARTHE, NANCY, 1978, p. 45)²¹, ou aquilo que Schlegel, sobre a noção de

¹⁹ “The fragment, on the contrary, involves an essential incompleteness” (LACOUÉ-LABARTHE, NANCY, 1978, p. 42).

²⁰ “*Athenaeum* fragment 77 suggests that dialogue, letters, and ‘Memorabilia’ (another form of monument) belong to the fragmentary; we can see in the following chapters how the romantics’ ‘continuous’ texts, those just referred to in the context of ‘systematic’ exposition, are in fact often presented, in their composition, along lines that are indeed fragmentary. This is undoubtedly due, in part, to a sort of ineptitude or incapacity to practice genuinely systematic exposition, in the most ordinary sense of the term. But above all, it bears witness to the fundamental impossibility of such an exposition, whenever an order of principles according to which the order of reasons unfolds is lacking. Such an order is lacking here, but rather by excess, so to speak, than by default. The exposition cannot unfold on the basis of a principle or foundation because the ‘foundation’ that fragmentation presupposes consists precisely in the fragmentary totality in its *organicity*” (LACOUÉ-LABARTHE, 1978, p. 44).

²¹ “The truth of the fragment is not, therefore, entirely in the infinite ‘progressivity’ of ‘romantic poetry’, but in the actual infinity, by means of the fragmentary apparatus, of the very process of truth” (LACOUÉ-LABARTHE, NANCY, 1978, p. 45). “Infinitude em ato”, pois a totalidade deveria estar presente como tal em

“projeto”, expressa do seguinte modo: “O essencial é a capacidade de ao mesmo tempo idealizar e realizar imediatamente os objetos, de os complementar e em parte executar em si” (SCHLEGEL, 1997, p. 50). O “método” é deste modo a própria instabilidade e flexibilidade, lidos, não obstante, como elemento enriquecedor do pensamento: o fragmento não pressupõe neste sentido um fracasso para se atingir o todo, mas a consciência de que tal tarefa é impossível. Novalis chega a definir como “dogmática” o pensamento que admite uma única solução ou resposta²², ao passo que chama de “pensamento genuíno” a forma de pensar que caracteriza a atividade infinita, como revelam os adjetivos “inesgotável”, “vivificante”, “indeterminado” e “propulsor” na seguinte passagem:

Toda figura humana vivifica um germe individual no observador. Através disso essa intuição se torna infinita – Está vinculada com o sentimento de uma força inesgotável – e por isso é tão absolutamente vivificante. Ao observarmos a nós mesmos – vivificamos a nós mesmos.

Sem essa imortalidade visível e sensível – *sit vènia verbis* – não poderíamos pensar.

Essa perceptível insuficiência da formação corpórea terrestre para tornar-se expressão e órgão do espírito ínsito é o pensamento indeterminado, propulsor, que é a base de todos os pensamentos genuínos – a ocasião para a evolução da inteligência – aquilo que nos necessita à admissão de um mundo inteligível e de uma série infinita de expressões e órgãos de cada espírito, cujo expoente, ou raiz, é sua individualidade (NOVALIS, 1988, p. 93).

Poder-se-ia acrescentar assim que, neste contexto, é o próprio fim da oscilação e da busca, “a descoberta de um sistema”, que são lidos como fim do conhecimento. A busca constante adquire mesmo um índice valorativo superior ao do conhecimento que presume um fundamento: a impossibilidade de determinar o incondicionado, *Unbedingt*, o “não-coisado”, que não está submetido à mutabilidade das coisas, é descrita tão positivamente a ponto de Hardenberg dizer que

cada parte”: “That the totality should be present as such in each part” (LACOUÉ-LABARTHE, NANCY, 1978, p. 44).

²² “Uma questão indeterminada/ questão, para a qual várias respostas são possíveis/ é um *problema*/ Um problema determinado – que só admite uma única *solução* ou *resposta*, é uma questão. No entanto é também um *problema*, aquele no qual a *resposta* já *está contida* – por isso enigmas, charadas, logogrifos são – *problemas* [...] Questão e resposta são *dogmáticos*. Problema e solução – *filosóficos*” (NOVALIS, 1988, p. 136).

Quanto mais ignorante se é por natureza, tanto mais capacidade para o saber. Cada conhecimento novo faz uma impressão muito mais profunda, mais vívida. Observa-se isso claramente ao ingressar numa ciência. Por isso através do excessivo estudar se perde capacidade. É uma ignorância oposta à primeira ignorância. Aquela é ignorância por deficiência – esta por excedência de conhecimento. Esta última costuma ter os sintomas do ceticismo – É porém um ceticismo *spurius* – por fraqueza indireta de nossa faculdade de conhecer. Não se está em condições de penetrar a massa e vivificá-la completamente em forma determinada – a *força plástica* não é suficiente. Assim o espírito de invenção de cabeças jovens, e dos exaltados – assim o afortunado golpe de mão do iniciante, ou do leigo rico de espírito, tornam-se facilmente explicáveis (NOVALIS, 1988, p. 87).

Na mesma linha, diz Schlegel: “Quanto mais já se sabe, tanto mais ainda se tem de aprender. Não saber, ou antes, saber que não se sabe, aumenta no mesmo grau que o saber” (SCHLEGEL, 1997, p. 95) e ainda, a “[...] esfera da incompreensibilidade e confusão” é o “[...] mais alto e talvez o último grau da formação do espírito” (SCHLEGEL, 1963, p. 225)²³

Portanto o fragmento, segundo Márcio Suzuki, ao invés de indicar

[...] sintoma de um fracasso intelectual, é a percepção da fragmentação e do dilaceramento da consciência que poderia ser antes considerada como um dos instantes em que o idealismo alemão se dá conta de seus próprios limites, em que passa a investigar seus próprios pressupostos e a corrigir seus desvios: abdicar da pretensão de estabelecer, pelo viés da teoria, um sistema do saber absoluto, minimizando o alcance especulativo da dialética. No caráter assistemático da reflexão schlegeliana já se evidenciariam os principais elementos deflagradores da ‘crise do idealismo’, cujo desfecho será a filosofia da vida do próprio Schlegel e a filosofia positiva do último Schelling. (*apud*: SCHLEGEL, 1997, p. 12).

O sistema *deve* ser assim fragmentário. Diz Schlegel que “Fragmentos”, “[...] seriam a verdadeira forma da filosofia universal” (SCHLEGEL, 1997, p. 94). Entendemos já, então, a espécie de definição no fragmento 206 da *Athenäum*, no qual Schlegel define o fragmento comparando-o a um porco-espinho, e utiliza palavras como “perfeição” e “acabamento” para caracterizar o fragmento: o “[...] fragmento tem de ser como uma pequena obra de arte, totalmente separado do mundo circundante e perfeito e acabado em si mesmo como um porco-espinho” (SCHLEGEL, 1997, p. 82).

²³ “Es ist eine hohe und vill[eicht] die letzte Stufe d[er] Geistesbildung, sich die Sphäre d[er] Unverständlichkeit und Confusion selbst zu setzen. Das Verstehen des Xα [Chaos] besteht im Anerkennen” (SCHLEGEL, 1963, p. 227).

A tensão existente entre acabamento e inacabamento, sistema e fragmento, *sintetismo* romântico, constitui portanto o fragmento. *Sintetismo* enquanto afirmação da “[...] unidade de dois contrários” (TODOROV, 1996, p. 234) abordados em muitas passagens: diz Novalis que “[...] Através da poesia nasce a suprema simpatia e a coatividade, a mais íntima *comunidade* de finito e infinito” (NOVALIS, 1988, p. 121), ou, em Schlegel, quando diz que em “[...] todo bom poema é preciso que tudo seja intenção e tudo instinto. Por isso ele se torna ideal” (SCHLEGEL, 1994, p. 83). O fragmento também teria de ser, ao mesmo tempo, “[...] inteiramente subjetivo e individual e inteiramente objetivo e como uma parte necessária no sistema de todas as ciências” (SCHLEGEL, 1997, p. 58). Esta união de opostos torna-se suprema num conhecido fragmento de Schlegel: “É igualmente mortal para o espírito ter um sistema ou não ter sistema algum. Ele terá portanto de se decidir por uma combinação de ambos” (Idem, 1997, p. 95), concepção esta que responde, por assim dizer, a pergunta retórica de Schlegel: “Deve então a poesia ser pura e simplesmente dividida? Ou permanecer uma e indivisível? Ou alternar entre separação e vínculo?” (SCHLEGEL, 1997, p. 139).

O *sintetismo* implica assim, como se deixa perceber pelos excertos acima, que não se trata pura e simplesmente de uma estrutura contraditória do ponto de vista lógico – no sentido de uma estrutura excludente, uma estrutura “ou, ou” – mas de complementaridade entre as partes dissonantes, as quais reúnem em si mesmas, “[...] completude e incompletude, ou pode-se dizer de uma maneira mais complexa, ele completa e incompleta a dialética do acabamento e inacabamento” (LACQUE-LABARTHE, NANCY, 1978, p. 50)²⁴. É mister ressaltar, portanto, que a constituição deste “sistema” – sua completude e totalidade – não podem iludir a ideia essencial a que remete a noção mesma de obra que é o fragmento romântico, haja vista que a fragmentação “[...] constitui a visão propriamente romântica de sistema” (LACQUE-LABARTHE, NANCY, 1978, p. 46)²⁵. Diz Schlegel “Minha filosofia é um sistema de fragmentos e uma progressão de projetos” (SCHLEGEL, 1963, p.

²⁴ “In a way, the fragment combines completion and incompleteness within itself, or one may say, in an even more complex manner, it both completes and incompletes the dialect of completion and incompleteness” (LACQUE-LABARTHE, NANCY, 1978, p. 50).

²⁵ “[...] that fragmentation constitutes the properly romantic vision of the system” (LACQUE-LABARTHE, NANCY, 1978, p. 46).

100)²⁶. E ainda: “Eu sou um sistemático fragmentário, um filósofo romântico e um crítico sistemático” (SCHLEGEL, 1963, p. 97)²⁷.

Em *Conversa sobre a poesia*, obra em que o próprio vínculo do filosófico e poético – como nos *Diálogos* platônicos – é indicador da mescla de contrários, a mesma questão surge com desfecho semelhante. Após o discurso de Andrea, *Épocas da arte poética*, opiniões divergentes, porém, como se verá, não excludentes, iniciam um diálogo sobre a importância, ou não, da divisão dos gêneros poéticos. Marcus começa opinando que, embora tenha apreciado a exposição, gostaria que Andrea “[...] tivesse se dedicado ainda mais aos gêneros poéticos” e que da exposição se pudesse depreender “[...] uma teoria mais específica sobre este assunto” (SCHLEGEL, 1994, p. 46-47). Amalia contudo, discordando de Marcus, diz que sempre “[...] tem arrepios” quando abre “[...] um livro em que a fantasia e suas obras são classificadas em rótulos”, isto é, a valorização em demasia da classificação e sua inelutável fragmentação se convertem para Amalia em “[...] um desvio perigoso, que com demasiada freqüência mata a inclinação para o mais elevado, antes que a meta seja atingida” (SCHLEGEL, 1994, p. 47). Dever-se-ia, assim, “[...] abraçar diretamente o ideal e se entregar à harmonia que encontrará em seu interior, tão logo quiser procurá-la” (Idem, 1994, p. 48). “Por que não a poesia totalmente una e indivisível? Nosso amigo não consegue renunciar a seu velho vício; ele precisa sempre apartar e dividir onde só o todo, em divisa força, pode satisfazer e atuar” (SCHLEGEL, 1994, p. 49). A réplica de Marcus é ainda enfática: “O essencial são os fins precisos, a discriminação, pelos quais, apenas, a obra de arte é esboçada e se torna perfeita em si mesma”, já que a “[...] fantasia do poeta não deve desembocar em uma poesia caoticamente genérica; pelo contrário, cada obra deve ter forma e gênero segundo um caráter inteiramente determinado (SCHLEGEL, 1994, p. 48) e Lothario acrescenta: os “[...] gêneros poéticos são, na verdade, a própria poesia” (Idem, 1994, p. 48).

A estrutura deste *diálogo* se estabelece assim entre duas posições contrárias. Todavia, ao invés de ser conduzida em direção a qualquer espécie de síntese, a questão permanece em aberto: não há como inferir desta conversa qual parte sai “vitoriosa”. Não há qualquer síntese que permita ao leitor apontar os “vencedores” ou “perdedores”, ou ainda um termo

²⁶ “Meine φ[Philosophie] ist ein System von Fragmenten und eine Progreß[ion] von Projekten” (SCHLEGEL, 1963, p. 100).

²⁷ “Ich Bin ein fragmentarischer Systematiker und romantischer φσ [Philosoph] und systematischer Kritiker” (SCHLEGEL, 1963, p. 97).

médio entre as posições que finalizassem a contradição inicial. Não há repouso para as opiniões contraditórias, a conversa permanece “insolúvel”. Porém, esta insolubilidade é de espécie diferente, singular, pois, se não há aqui desfecho, do mesmo modo não há mútua exclusão. A própria atmosfera desta conversa é sóbria, sem exaltações: são amigos, praticando o *sinfilosofar*, a filosofia em conjunto: nos *Fragmentos logológicos* diz Novalis: “Genuíno *filosofar-em-conjunto* é portanto uma expedição em comum em direção a um mundo amado – na qual nos revezamos mutuamente no posto mais avançado, que torna necessária a tensão máxima contra o elemento resistente, no qual voamos” (NOVALIS, 1988, p. 110) e Schlegel: “Se na comunicação de pensamentos se alterna entre entendimento e não-entendimento absolutos, isso já pode ser chamado de uma amizade filosófica” (SCHLEGEL, 1997, p. 45).

Exemplos concretos de *sinfilosofia* – caso da revista *Athenäum* e (por que não?) da própria *Conversa sobre a poesia* – deveriam, segundo Schlegel, tornar-se universais:

Uma época inteiramente nova das ciências e artes começaria talvez quando *sinfilosofia* e *simpoesia* tivessem se tornado tão universais e tão interiores, que já não seria nada raro se algumas naturezas que se complementam reciprocamente constituíssem obras em conjunto. Muitas vezes não se pode evitar o pensamento de que dois espíritos poderiam no fundo pertencer um ao outro, como metades separadas, e só juntos ser tudo o que pudessem ser (SCHLEGEL, 1997, p. 67).

As divergências se deixam assim mostrar, sem que este fato implique extremismo; é uma conversa “[...] que deve apresentar em oposição pontos de vista completamente diferentes, cada qual podendo apontar o espírito infinito da poesia sob uma nova luz” mas na qual todos se esforçam, em contraparte, “[...] às vezes de um ângulo, às vezes de outro, para alcançar o âmago da questão” (SCHLEGEL, 1994, p. 31).

Ante o exposto, não seria melhor perguntar se a mesma lógica que vige nos fragmentos não está figurada nesta *Conversa*? Em outros termos: não seria a “síntese” deste diálogo o próprio insolúvel? E sua própria unidade representada pela complementaridade das opiniões contrárias, mas não excludentes? E ainda, não seria o próprio “inacabamento” deste diálogo, a apresentação da obra mantida em aberto, única forma de apresentar o irrepresentável, já que, como temos visto, este só se manifesta obliquamente? Neste sentido diz Schlegel que “Uma vez que se tem predileção pelo

Absoluto e não se possa deixar disso, então não resta outra saída, senão se contradizer sempre e vincular extremos opostos (SCHLEGEL, 1997, p. 45), predileção que permanece contudo sempre uma promessa na opinião fraturada dos indivíduos²⁸, fratura não apenas entre as opiniões dos diversos indivíduos, mas mesmo a fratura interna, lembrando que “Cada homem é apenas uma parte de si mesmo” (SCHLEGEL, 1963, p. 115)²⁹. Deste modo,

Ora estamos unidos, porque somos de um único sentido; ora não, porque falta sentido a mim ou a você. Quem está certo, e como podemos nos tornar um? Somente pela formação, que amplia todo sentido singular ao sentido singular infinito; e pela crença nesse sentido ou na religião já somos agora um, antes mesmo de nos tornar um (SCHLEGEL, 1997, p. 154).

A única síntese permitida é assim a união destas opiniões contrárias, em direção ao todo³⁰, lembrando contudo que mesmo este inacabamento é a visão romântica do sistema, como aludido acima. Neste sentido, poder-se-ia apontar que a discussão em torno das épocas da arte poética, o diálogo em torno do acabamento/unidade e do inacabamento/fragmentação, converte-se em veículo na exposição da dialética do acabamento/inacabamento, tal como apontado por Lacoue-Labarthe e Nancy. Ademais, a própria ideia de “diálogo” indica esta insolubilidade, o confronto entre “dois logos” em que a síntese, ao contrário dos *Diálogos* platônicos - dialética “irônica” se concordarmos com Deleuze³¹ a qual é “[...] mais mimo que diálogo”, segundo Schlegel (1963, p. 221)³² pois, a

²⁸ Daí Schlegel dizer que “Muitas obras dos modernos” já são fragmentárias “[...] ao surgir” (SCHLEGEL, 1997, p. 51)

²⁹ „Jeder Mensch ist nur ein Stück von sich selbst“ (SCHLEGEL, 1963, p. 115).

³⁰ Segundo Peter Szondi, a essência da modernidade é esta cisão, revelada nos mais diversos planos, na filosofia, na estética, na ética, na relação do eu com o mundo, na concepção do amor, na noção de sistema (SZONDI, 1975, p. 100), em relação à qual, paradoxalmente, se busca uma unificação. Assim, se a essência da modernidade é a cisão, o pensamento de Schlegel é um movimento rumo à unidade, à infinitude. Nas palavras do próprio Szondi: “L’essence de l’époque moderne est la scission, le but vers lequel elle tend principalement, l’unification” (SZONDI, 1975, p. 99).

³¹ “Em termos muito gerais, o motivo da teoria das Idéias deve ser buscado do lado de uma vontade de selecionar, de filtrar. Trata-se de fazer a diferença. Distinguir a ‘coisa’ mesma e suas imagens, o original e a cópia, o modelo e o simulacro. Mas estas expressões todas serão equivalentes? O projeto platônico só aparece verdadeiramente quando nos reportamos ao método de divisão. Pois este método não é um procedimento dialético entre outros” [...] “Dir-se-ia primeiro que ele consiste em dividir um gênero em espécies contrárias para subsumir a coisa buscada sob a espécie adequada” [...] “Mas este é somente o aspecto superficial da divisão, seu aspecto irônico” [...] “O objetivo da divisão não é, pois, em absoluto, dividir um gênero em espécie, mas, mais profundamente, selecionar linhagens: distinguir os pretendentes, distinguir o puro e o impuro, o autêntico e o inautêntico” (DELEUZE, 1969, p. 259, 260).

despeito da estrutura formal, revelam-se mais “monólogos” que “diálogos” –, não implica um repouso entre qualquer das opiniões ou ainda em uma terceira via, mas o tematizado é este próprio jogo, pois é impossível conceber qualquer espécie de síntese dialética. Há sempre (e apenas) diálogo constante, vinculação de opostos, aproximação infinita, *unendliche Annäherung*, como se, ao retirar o véu, houvesse ainda outro e outro e assim indefinidamente.

Referências bibliográficas

- DELEUZE, G. *Lógica do sentido. Platão e o simulacro*. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. E NANCY, J-L. *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.
- NOVALIS, F. H. *Pólen*. São Paulo: Iluminuras, 1988.
- _____. Philosophische Studien (Fichte Studien). In: *Werke, Tagebücher und Briefe*. Zweite Band. München: Carl Hansen Verlag, 1978.
- _____. Fragmente und Studien. In: *Fragmente und Studien/ Die Christenheit oder Europa*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2006.
- OBRIEN, W. A. *Novalis, signs of revolution*. Duke University Press, 1995.
- PLATÃO. *Crátilo: Diálogo sob a justeza dos nomes*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1973.
- SCHLEGEL, F. *Conversa sobre a poesia*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1994.
- _____. *Philosophische Lehrjahre, 1796-1828*. Mit einleitung und Kommentar herausgegeben von Ernst Behler. Achtzehnter Band. München: Paderborn, Wien, Zürich, 1963.
- _____. *O dialeto dos fragmentos*. Tradução, apresentação e notas de Márcio Suzuki: Editora Iluminuras, 1997.
- SELIGMANN-SILVA, M. Friedrich Schlegel e Novalis : poesia e filosofia. In : *O local da diferença. Ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo : Editora 34, 2005. pp 317-329.

³² „Die Platon.[ischen] Dialoge sind mehr Mimen als Dialogen“ (SCHLEGEL, 1963, p. 221). „Warum ist bei Plato so viel Monolog, so wenig Dialog? – Nur der wahre“, „[kritische Philosoph] kann wahre Dialoge schreiben“ (SCHLEGEL, 1963, p. 61).

SUZUKI, M. *O Gênio Romântico: Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Fapesp/ Iluminuras, 1998.

SZONDI, P. *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*. Paris, Ed. de Minuit, 1975.

TODOROV, T. *Teorias do Símbolo*. Campinas: Papirus, 1996.

ⁱ **Mirella GUIDOTTI, Doutoranda**

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP)

Departamento de Letras Modernas. Programa de Estudos Literários

mirrellaguidotti@gmail.com