

### 3

## Seres anfíbios: entre a crítica de Kant e a síntese de Hegel

Fernando Pessoa escreveu, certa vez, “que no desenvolvimento da metafísica, de Kant a Hegel, alguma coisa se perdeu”<sup>1</sup>. Seus versos expressam a percepção de que a filosofia moderna foi compreendida como o caminho que vai de Kant até Hegel, sendo que alguma coisa entre eles acabou sendo esquecida. Em termos históricos, entre Kant e Hegel fica o curto período no qual se situam os primeiros românticos e seus contemporâneos idealistas, como Fichte. Será que com eles estava a “alguma coisa” perdida de que fala Fernando Pessoa? E, se sim, o que seria esta coisa?

\*

Foi o próprio Hegel quem se pronunciou sobre o desenvolvimento da metafísica, destacando sua formação histórica. “Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é o seu conceito puro, o saber tem de se esfalçar através de um longo caminho”<sup>2</sup>, afirmou. Esse caminho seria a constituição espiritual do mundo na história, sendo que Hegel pretendia dar a contribuição definitiva para este saber se tornar absoluto. Desse modo, caberia à filosofia, enquanto ciência, apresentar “esse movimento de formação cultural”, cuja “meta final (...) é a intuição espiritual do que é o saber”<sup>3</sup>. Porém, essa intuição espiritual tinha sido eliminada como capacidade humana pela filosofia de Kant, poucos anos antes. Para ele, “não podemos conhecer objeto algum como coisa em si, mas somente enquanto objeto da intuição sensível”<sup>4</sup>. Intuição teria caráter só sensível, e não espiritual ou intelectual, portanto, nosso conhecimento

---

<sup>1</sup> Fernando Pessoa, “Datilografia”, in *Obra poética* (Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1986), p. 335.

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do espírito – parte I* (Petrópolis, Vozes, 2000), p. 35.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>4</sup> I. Kant, “Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*”, in *Textos seletos* (Petrópolis, Vozes, 1985), p. 48 (B XXVI).

jamais chegaria às coisas em si mesmas ou ao saber absoluto, já que seria sempre parcial. Na contramão da tradição ocidental de Platão a Descartes, Kant limitou o acesso direto e imediato às coisas, conhecido como intuição, à nossa sensibilidade. Por sua vez, nosso entendimento intelectual não seria capaz disso, pois pensamos já sobre as intuições sensíveis dadas.

“Portanto, pela sensibilidade nos são dados objetos e apenas ela nos fornece intuições”<sup>5</sup>. Nós não criamos aquilo que nos afeta, pois, como notou Heidegger, “a par com o desenvolvimento crítico da essência do entendimento caminha a limitação de seu uso, limitação que o restringe à determinação daquilo que é dado através da intuição sensível”<sup>6</sup>. Esta sensibilidade e este entendimento eram, para Kant, especificamente humanos, logo, jamais conhecemos as coisas nelas mesmas, mas apenas o modo pelo qual se dão para nossa estrutura subjetiva (cujo caráter transcendental salva a objetividade da experiência, já que compartilhamos todos os mesmos traços dessa estrutura). Somente conhecemos os fenômenos, que são as coisas tal como aparecem para nós de acordo com a recepção intuitiva da sensibilidade combinada com a ação conceitual do entendimento.

Restringindo a intuição à sensibilidade, Kant a proibia de ser intelectual e, com isso, proibia o conhecimento da verdade absoluta. Esse é o sentido do projeto crítico em sua origem. Kant fala da “distinção exigida pela nossa crítica, entre as coisas como objetos da experiência e estas mesmas coisas como coisas em si mesmas”<sup>7</sup>. Sua “crítica” significa distinção, discernimento, divisão. Se ela possui sentido negativo, não é o de atacar o que critica ofensivamente. Ela nega só para restringir. Nosso conhecimento fica restrito aos fenômenos, sem chegar às coisas em si. É imposto a ele o “não” quando tenta passar deste limite. Esta limitação crítica de Kant consolidou, para os modernos, seu contexto de cisão: fenômeno e coisa em si, sensibilidade e entendimento, intuição e conceito, necessidade e liberdade, conhecimento e moral, teoria e prática, finito e infinito, sujeito e objeto.

Esse dualismo foi sentido como problema pelo próprio Kant ao final de sua vida, ao escrever a *Crítica da faculdade do juízo*, em 1791. Ela serviu de

<sup>5</sup> I. Kant, *Crítica da razão pura* (São Paulo, Abril Cultural, 1980), p. 39 (B 33).

<sup>6</sup> Martin Heidegger, “A tese de Kant sobre o ser”, in *Conferências e escritos filosóficos* (São Paulo, Abril Cultural, 1979), p. 245.

<sup>7</sup> I. Kant, “Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*”, in *Textos seletos* (Petrópolis, Vozes, 1985), p. 48 (B XXVII).

provocação para muitos filósofos que vieram depois, chamados por isso de pós-kantianos, nomenclatura cujo significado vai bem além da cronologia. Seguindo o aceno do próprio Kant ao fim de seu projeto crítico, esses filósofos tinham por objetivo responder à cisão que marcara tal projeto. Em suma, a filosofia de Kant, ao colocar limites, foi sentida, na maioria das vezes, como aquilo que deveria ser ultrapassado. Era o problema que exigia solução. Tudo que ficara separado devia ser juntado numa síntese. Daí nasceu o que conhecemos como idealismo alemão. Fichte e Schelling buscaram, cada um a seu modo, alguma espécie de superação, mesmo que às vezes pensada como consumação, da filosofia de Kant.

Nenhum dos dois, contudo, foi tão resoluto neste propósito quanto Hegel. Se Kant desconfiara da pretensão de saber como as coisas eram em si mesmas e a trocou pela certeza de conhecê-las com segurança mesmo que apenas como fenômenos para nós, Hegel retrucou ao perguntar “por que não cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar já seja o próprio erro”<sup>8</sup>. Se, para Kant, nós não teríamos como conhecer o que fica por trás do fenômeno, ou seja, as coisas em si, já para Hegel, “por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro”<sup>9</sup>. Hegel, é verdade, abandonou, no decorrer de seu pensamento, a idéia de intuição transcendental ou intelectual enquanto união imediata de opostos; “não obstante, a lógica de Hegel, como é um pensamento não-empírico sobre pensamentos, assemelha-se um pouco à intuição intelectual no sentido kantiano”<sup>10</sup>, observou Michael Inwood. Entretanto, no sentido kantiano, a intuição intelectual jamais poderia ser humana, hipótese admitida apenas no caso de Deus. É que, “diferentemente de Kant, Hegel não hesitava em assimilar o homem a Deus”<sup>11</sup>.

É claro que Hegel não pretendeu restaurar o dogmatismo pré-crítico com a pura positividade da verdade, colocando de fora toda falta e toda negatividade crítica. Por isso, o espírito, para ele, “não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto”<sup>12</sup>. Hegel não aniquila o negativo,

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do espírito – parte I* (Petrópolis, Vozes, 2000), p. 64.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>10</sup> Michael Inwood, *Dicionário Hegel* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997), p. 194.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do espírito – parte I* (Petrópolis, Vozes, 2000), p. 38.

mas o coloca no que chamava de dialética. Ela o absorve enquanto antítese que, ao invés de anular a tese a que se opõe, produz, a partir do choque com ela, outra coisa, resultado das anteriores: a síntese final da tensão antes existente. Inclui-se o negativo como motor do positivo: “o espírito encara diretamente o negativo e se demora junto dele”, sendo que “esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser”<sup>13</sup>. Hegel, assim, reconhecia a relevância da crítica de Kant e, ao mesmo tempo, a superava, pois “o que surge desse movimento, apreendido como resultado, é o negativo determinado e portanto é igualmente um conteúdo positivo”<sup>14</sup>. Todo “não” passava a ser apenas etapa preparatória para o “sim” final e pleno do processo dialético. Portanto, a crítica era até necessária: ao cindir negativamente, ela obrigava o pensamento a fazer seu movimento de re-união positiva – de Kant a Hegel.

\*

Para os primeiros românticos alemães, situados antes de Hegel, a ênfase no sentido negativo da crítica era também problemática. Para eles, se “Kant introduziu na filosofia o conceito de negativo”, talvez fosse “uma tentativa útil introduzir agora na filosofia também o conceito do positivo”<sup>15</sup>. Desde cedo, Friedrich Schlegel já encarava a dualidade moderna de dois princípios opostos: o impulso da alma a partir de dentro e os decretos da natureza a partir de fora. Esta divisão entre a interioridade subjetiva e a exterioridade objetiva aparecia como o grande problema da modernidade. Logo, seria preciso juntá-las. Esta unidade era buscada tão mais ardentemente pela dualidade que a movia. Nessa medida, os românticos reconheciam, com Hegel, que a “formação recente” levou “ao topo da mais dura contradição”, já que “o entendimento moderno produz no homem esta contraposição que o torna anfíbio, pois ele precisa viver em dois mundos que se contradizem, de tal sorte que a consciência, nesta contradição, também se dirige para lá e para cá e, jogada de um lado para o outro, é incapaz de satisfazer-se”<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Ibid., p. 38.

<sup>14</sup> Ibid., p. 54.

<sup>15</sup> Friedrich Schlegel, *O dialeto dos fragmentos* (São Paulo, Iluminuras, 1997), p. 47 (*Athenäum*, Fr. 3). Se há, neste fragmento, referência ao *Ensaio para introduzir o conceito de grandeza negativa na filosofia*, da fase pré-crítica de Kant, sua relevância é mais ampla, pois ele expõe um modo de olhar a herança kantiana.

<sup>16</sup> F. W. G. Hegel, *Cursos de estética I* (São Paulo, Edusp, 2001), p. 72.

Se o diagnóstico da modernidade era bastante parecido nos primeiros românticos e em Hegel, o prognóstico, porém, era bem diferente. Enquanto Hegel queria a solução plena e definitiva para aplacar este pêndulo que, entre os extremos modernos, jamais se satisfazia, Friedrich Schlegel afirmava que “o espírito que conhece as orgias da verdadeira musa nunca irá percorrer esse caminho até o fim”<sup>17</sup>. Nesse sentido, ainda que sentissem a mesma necessidade que Hegel de ir além de Kant, não acreditavam, como ele, que fosse possível, de fato, o espírito alcançar por completo o saber absoluto. É que, a despeito da tentativa de engendrar a positividade na filosofia como forma de chegar ao absoluto, os primeiros românticos, como escreveu Novalis, consideravam que “este absoluto que é dado a nós só pode ser conhecido negativamente”<sup>18</sup>. Pela própria pretensão positiva, tão anti-kantiana, da conquista da verdade absoluta, os românticos experimentaram a sua resistência negativa. No seu pensamento, o negativo não consegue ser totalmente absorvido pelo positivo, nem mesmo através da dialética.

Para Friedrich Schlegel, o espírito “nunca pode saciar uma ânsia que renasce da própria plenitude da satisfação, eternamente renovada”<sup>19</sup>. Para ele, não havia como aplacar completamente o desejo de união que, no entanto, pulsava aí tanto quanto nos demais pensadores pós-kantianos. É que, a cada solução, surgiriam novos problemas e, a cada satisfação, renasceria o desejo. No lugar da “eternidade” como substantivo, os primeiros românticos a transformaram em advérbio aplicado à renovação – “eternamente”. Desse modo, atentavam contra o mais caro preceito metafísico tradicional, a saber, de que a verdade absoluta se define pela ausência de tempo, cuja concretização é a eternidade. Novalis escreveu que “a eternidade é realizada temporalmente, a despeito do fato de que o tempo contradiz a eternidade”<sup>20</sup>. Esta contradição explica-se porque nada é eterno senão a própria busca pela eternidade, que se dá eternamente pois o objeto que ela almeja lhe diz “não”, recusa sua apropriação absoluta, tem caráter negativo, portanto. Nada que está no tempo é eterno, mas o próprio tempo é. Só o tempo é para sempre: a dinâmica infinita pela qual, a cada falta, nova resposta é dada, mas

<sup>17</sup> Friedrich Schlegel, *Conversa sobre a poesia* (São Paulo, Iluminuras, 1994), p. 29.

<sup>18</sup> Novalis, “Fichte Studien”, in *Novalis Schriften*, v. 2. (Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1960), # 566.

<sup>19</sup> Friedrich Schlegel, *Conversa sobre a poesia* (São Paulo, Iluminuras, 1994), p. 29.

<sup>20</sup> Novalis, “Fichte Studien”, in *Novalis Schriften*, v. 2. (Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1960), # 566.

ela não é senão o início de outra falta – e assim em diante, sem ponto final, saber absoluto ou eternidade.

Nesse sentido, os românticos tinham seu desejo definido por Hegel, mas sua natureza marcada por Kant. Eles queriam a síntese, mas sabiam, criticamente, que ela não era possível. Situados nessa tensão, os primeiros românticos esboçaram o pensamento tantas vezes contraditório que, até hoje, gera desconfiança acerca de sua consistência. Ela não é, como vemos, casual. Pelo contrário, é resultado do lugar onde a reflexão romântica original se instalou, que fica entre a crítica de Kant e a síntese de Hegel.

Mesmo quando o diagnóstico sobre o caráter conflitante de sua época era muito severo, os primeiros românticos não chegavam a compactuar com a solução de Hegel. Friedrich Schlegel, por exemplo, escreveu, certa feita, que “o pecado original da cultura moderna é a separação completa e o desmembramento das forças humanas, que, contudo, só poderiam permanecer saudáveis numa combinação livre”<sup>21</sup>. Muitas vezes, o próprio Schlegel não considerou esta separação um pecado. Mas, até quando o fez, não apelou para a síntese final do saber absoluto, ao modo de Hegel. Ele falou, ao invés disso, de livre combinação, de conjugação ou de vinculação, o que não significa, necessariamente, abolir os termos conflitantes em prol do seu resultado dialético.

É provável que o romantismo, para Hegel, fosse figura daquilo que ele chamava de “consciência infeliz”: embora consciente de sua cisão, ela não consegue resolvê-la, “é desalojada imediatamente (...) quando pensa ter chegado à vitória e à quietude da unidade”<sup>22</sup>. É isso que constitui, para os primeiros românticos, o movimento do espírito: ele é, a cada vez que pensa ter chegado à unidade, novamente desalojado, e assim ocorre eternamente. Nessa medida, de acordo com o critério de Hegel, tal consciência jamais chega à felicidade, pois não supera sua própria dualidade. Desse modo, “a consciência infeliz é a subjetividade que aspira ao repouso da unidade, é a consciência de si como consciência da vida e daquilo que supera a vida, mas não pode senão oscilar entre os dois momentos”<sup>23</sup>, como explicou Jean Hyppolyte. Esta oscilação é o movimento

<sup>21</sup> Friedrich Schlegel, “Jacobis *Woldemar*”, in *Kritische Schriften* (München, Carl Hanser Verlag, 1970), p. 260.

<sup>22</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do espírito – parte I* (Petrópolis, Vozes, 2000), p. 140.

<sup>23</sup> Jean Hyppolyte, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel* (São Paulo, Discurso Editorial, 2003), p. 210.

romântico. Ele não acha a feliz reconciliação que Hegel pretende – aliás, “que tal reconciliação, que tal síntese (...) seja possível, é precisamente o que não admite a maior parte de nossos contemporâneos, aí residindo a crítica por eles feita ao sistema hegeliano como sistema”<sup>24</sup>. Nessa medida, o pensamento romântico, em sua origem, antecipava a problematização contemporânea do sistema de Hegel, já que, mesmo antes de seu surgimento, já experimentava a ausência de reconciliação absoluta para a situação do homem no mundo.

Se o romantismo renunciava a resistência contemporânea em aceitar a conclusão do pensamento de Hegel, ao mesmo tempo mantinha a filosofia segundo sua mais antiga determinação etimológica, a de amor pelo saber. Nisso, estava, novamente, na contramão de Hegel, que declarou abertamente: “colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se *amor* ao *saber* para ser *saber efetivo* – é isto o que me proponho”<sup>25</sup>. Pelo contrário, os românticos experimentaram o amor como seu elemento justamente porque não conseguiam chegar à concretização do saber efetivo, permanecendo este sempre apenas o vislumbre que os levava a filosofar e a viver.

Essa singular posição romântica, como veremos adiante, foi aberta pela crítica que Novalis e Hölderlin fizeram, já em 1795, a seu professor Fichte, primeiro grande pensador a tentar consumir o projeto de Kant. Eles contestavam a “egoidade” de Fichte. Negavam a primazia do “eu” sobre o “não-eu”, valorizando, ao invés, a “determinação recíproca” entre ambos, tematizada pelo mesmo Fichte, mas que nem sempre ocupara lugar de primazia no seu sistema em comparação com a síntese por ele pretendida.

Nesse diálogo com Fichte, nascia a matriz filosófica do primeiro romantismo alemão. Biograficamente, tal diálogo pode ter ocorrido quando, em maio de 1795, Novalis e Hölderlin conheceram-se, sob a presença de Fichte, em Iena, na casa de Immanuel Niethammer, amigo comum aos três. Esse encontro, metaforicamente, desenha a pirâmide que define o preâmbulo filosófico do romantismo alemão. Na ponta de cima, estava Fichte e, nas de baixo, Novalis e Hölderlin, cuja vida, àquela altura, voltava-se para a filosofia – o que significava abordar a pretensão de Fichte. Por fim, a base da pirâmide buscava desbancar o topo, iniciando a reviravolta filosófica que ganhou corpo no romantismo.

---

<sup>24</sup> Ibid., p. 219.

<sup>25</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do espírito – parte I* (Petrópolis, Vozes, 2000), p. 23.

\*

Fichte está entre os pensadores que, após Kant, responderam aos desafios por ele colocados, no sentido de completar seu projeto crítico ou de apontar falhas e corrigi-lo. Reinhold, Schulze, Maimon, Beck, Jacobi e Bardili compõem essa cena de recepção da filosofia de Kant. Seu principal desafio era resolver a oposição entre o mundo objetivo da natureza e o mundo subjetivo do espírito. Deste ambiente surge Fichte, superando seus companheiros por não se deter apenas em problemas pontuais da filosofia de Kant, mas por apreendê-la na sua totalidade e, ainda assim, levá-la além do que seu autor podia prever. É que Kant contentara-se em realizar, nas suas próprias palavras, “um tratado do método, e não um sistema da ciência em si”<sup>26</sup>. Sob a inspiração de Reinhold, Fichte fazia, na forma idealista da doutrina da ciência, o sistema da razão que Kant não concretizara.

Seu objetivo era encontrar o princípio elementar fundamental por trás da crítica de Kant, explicitando a unidade da razão para além do dualismo entre “eu” e “não-eu”. Esse dualismo tornara-se agudo, em Kant, pois o “eu” subjetivo não alcançava o “não-eu” objetivo das coisas em si. Nossa apreensão da realidade, para Kant, viria da subordinação da recepção intuitiva direta daquilo que eu não sou (as coisas) à atividade conceitual indireta (minha) – indireta pois, enquanto entendimento, não entra em contato imediato com as coisas, mas apenas através da sensibilidade. Logo, para ele, nós jamais teríamos qualquer intuição intelectual, pois a atividade do entendimento não é direta (intuitiva).

Fichte precisou, então, reabilitar a noção de intuição intelectual, para encontrar o princípio aquém da divisão entre “eu” e “não-eu”. Sua estratégia, porém, não foi a de enfrentar Kant, mas de evitá-lo. Pois “o que Kant chamava de intuição intelectual, e com razão recusava, é desde o começo para Fichte um absurdo ‘indigno do nome’ – exatamente como o seu suposto objeto”<sup>27</sup>, notou Nicolai Hartmann. Fichte, ao invés de direcionar a intuição intelectual para fora, como modo de alcançar as coisas em si no mundo exterior, a remeteu para o

---

<sup>26</sup> I. Kant, “Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*”, in *Textos seletos* (Petrópolis, Vozes, 1985), p. 48 (B XXIII).

<sup>27</sup> Nicolai Hartmann, *A filosofia do idealismo alemão* (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, s/d), p. 63.

interior. “Precavido do sentido da intuição intelectual proibido por Kant, fica outra vez livre o conceito desta”<sup>28</sup>. Ela se torna auto-intuição, auto-apreensão da atividade do “eu”. Portanto, diz Fichte, “a inteligência intui a si mesma (...) como inteligência pura, e nessa auto-intuição consiste seu ser”, logo, “essa intuição será denominada, com razão, intuição *intelectual*”<sup>29</sup>.

Só que, afirma Fichte, “em vez da palavra inteligência prefiro empregar a denominação: egoidade; pois esta designa da maneira mais imediata (...) esse retorno da atividade para dentro de si mesma”<sup>30</sup>. Porém, como pode o sujeito que é “eu”, ao se voltar para dentro de si, alcançar o objeto que é “não-eu”? Não ficaria ele, assim, ainda mais apartado do mundo? Para Fichte, não, porque, quando penso a mim mesmo, sou tanto o sujeito que pensa quanto o objeto pensado, estou cá e lá sem sair do lugar. Para ele,

ao pensares tua mesa ou tua parede (...), tens consciência da atividade em teu pensar, era para ti mesmo, nesse pensar, o *pensante*; mas o *pensado* não era, para ti, tu mesmo, e sim algo a ser distinguido de ti. Em suma, em todos os conceitos como este (...), o pensante e o pensado são dois. Mas, ao *te* pensares, não és para ti apenas o pensante: és também, ao mesmo tempo, o pensado; nesse caso, pensante e pensado devem ser um só.<sup>31</sup>

Esse raciocínio permite a Fichte conceber o engolfamento do “não-eu” pelo “eu” como modo de trazer ambos para seu fundamento comum, sem divisão. Nesse “eu”, “a autoconsciência é imediata; nela, subjetivo e objetivo estão inseparavelmente unificados e são absolutamente um”<sup>32</sup>, diz ele. Esta metafísica da autoconsciência achava no “eu” a superação decisiva do dualismo de Kant, pois sua constante atividade seria a produtora responsável, inclusive, pelo “não-eu”: “o conceito ou o pensamento do eu consiste no agir sobre si do próprio eu; e, inversamente, um tal agir sobre si mesmo dá o pensamento do eu, e pura e simplesmente nenhum outro pensamento”<sup>33</sup>.

\*

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 63.

<sup>29</sup> J. G. Fichte, “O Princípio da Doutrina-da-Ciência”, in *Escritos filosóficos* (São Paulo, Abril Cultural, 1973), p. 45.

<sup>30</sup> Ibid., p. 45.

<sup>31</sup> Ibid., p. 41-42.

<sup>32</sup> Ibid., p. 44.

<sup>33</sup> Ibid., p. 42.

São bastante conhecidos os elogios dos primeiros românticos a Fichte, que foi considerado por eles, no âmbito da filosofia, a grande tendência da época<sup>34</sup>. “Encontraram em Fichte um romantismo pré-figurado, uma antecipação do que vinha definir as suas próprias aspirações”<sup>35</sup>. Menos conhecidas, entretanto, são as críticas que fizeram a Fichte, embora elas sejam tão ou mais importantes do que os elogios. Elas representam aquele movimento, tão familiar na história da filosofia, pelo qual certo pensamento precisa abrir seu caminho dentro da estrada na qual se situa. Esta estrada é Fichte. Por isso mesmo, a separação dele define o caminho singular dos primeiros românticos, ainda que este, por sua vez, siga a tendência já sugerida por Fichte. Por ser aquele de quem eles se sentem mais próximos, o confronto aí é pela conquista de sua própria identidade filosófica.

Novalis dedicou-se, em 1795, aos seus estudos sobre Fichte. Ele posicionava-se próximo ao elogio fichtiano da intuição intelectual, mas apenas na medida em que seu estatuto fosse o daquilo que Kant chamava de “idéia reguladora”<sup>36</sup>. Embora Fichte chegue a sugerir esse caráter apenas regulador, ele não prevalece sempre no seu pensamento, ao contrário da força que assume com Novalis. Todo primeiro princípio fundamental que explicaria o ser possuía, para ele, estatuto somente regulativo: norteia a direção mas não se concretiza, determinando que dele nos aproximemos sempre, mas que, por este “sempre”, jamais nele cheguemos. Novalis suspeitou que “Fichte muito arbitrariamente colocou tudo dentro do eu”<sup>37</sup>, já que ele, ao afirmar a intuição intelectual, concebia que criamos até o que nos afeta, pois mesmo o “não-eu” seria posto pelo próprio “eu”. Novalis, no entanto, afirmava: “eu nunca acho a intuição porque eu devo procurá-la através da reflexão e vice-versa”<sup>38</sup>. Ele, com isso, marcava o desencontro constante entre intuição e reflexão. É verdade que Fichte não temia as contradições e desencontros. Ele “pode admitir o contraditório como realmente existente na razão, porque está, ao mesmo tempo, na posse do meio de lhes

<sup>34</sup> Friedrich Schlegel, *O dialeto dos fragmentos* (São Paulo, Iluminuras, 1997), p. 83 (*Athenäum*, Fr. 216).

<sup>35</sup> Gerd Bornheim, “A filosofia do romantismo”, in J. Guinsburg (org.), *O Romantismo* (São Paulo, Perspectiva, 2002), p. 84.

<sup>36</sup> Novalis, “Fichte Studien”, in *Novalis Schriften*, v. 2. (Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1960), # 502.

<sup>37</sup> *Ibid.*, # 5.

<sup>38</sup> *Ibid.*, # 566.

restituir a unidade numa síntese superior”<sup>39</sup>, afirmou Nicolai Hartmann. Esse meio é o “eu” enquanto pura atividade da autoconsciência, como vimos. Mas estaria tal síntese a salvo de toda crítica? Novalis achava que não.

Por isso, Novalis vê Fichte obliquamente. Ele valoriza os momentos em que Fichte sublinha o caráter contraditório do absoluto, como quando afirma que “o centro e o ponto-de-inflexão do saber absoluto é um oscilar entre ser e não-ser do saber” ou que “não há unidade a não ser dos separados, e não há separados a não ser da unidade”, portanto o saber “oscila *entre* ambos”<sup>40</sup>. Novalis quase repete tais frases, ao dizer que se “fosse para haver a esfera mais alta, teria quer ser a esfera entre ser e não-ser” e que na “oscilação entre os dois” fica “o conceito da vida”<sup>41</sup>. Esse “entre” é a tensão do romantismo alemão em sua origem, na qual Fichte, porém, não permaneceu. Depois de falar da oscilação entre ser e não-ser, ele anunciava: “voltemos ao ponto de vista da síntese completa”<sup>42</sup>. Sua meta é o “captar-se do saber, como aqui chegado a seu *término* e absolutamente fixado”: no fim, há a conclusão do saber absoluto com “o cunho de sua própria perfeição”<sup>43</sup>.

Tudo isso era estranho a Novalis, pois ele compreendia o fundamento do ser como princípio negativo, como vimos. Não considerava possível a absorção positiva do não-ser. Nesta situação, afirmava, “a filosofia fica paralisada e deve permanecer assim – pois a vida consiste precisamente nisso, em não poder ser possuída”<sup>44</sup>. Na contramão do movimento que caracterizaria, mais tarde, a dialética de Hegel, Novalis defendeu que a filosofia devia paralisar a tensão entre ser e não-ser: quando o negativo (o não-ser) entra em oposição com o positivo (o ser), eles não constituem o processo de síntese da nova positividade, pois a vida não pode ser possuída. Para Novalis, a “vida é alguma coisa composta de síntese, tese e antítese, e, ainda assim, de nenhuma das três”<sup>45</sup>, porque a dialética não esgota ou totaliza o ser da vida como busca infinita. Novalis chega a dizer que a

<sup>39</sup> Nicolai Hartmann, *A filosofia do idealismo alemão* (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, s/d), p. 67.

<sup>40</sup> J. G. Fichte, “A Doutrina-da-ciência e o saber absoluto”, in *Escritos filosóficos* (São Paulo, Abril Cultural, 1973), p. 142, 126.

<sup>41</sup> Novalis, “Fichte Studien”, in *Novalis Schriften*, v. 2. (Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1960), # 3.

<sup>42</sup> J. G. Fichte, “A Doutrina-da-ciência e o saber absoluto”, in *Escritos filosóficos* (São Paulo, Abril Cultural, 1973), p. 144.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 140, 155.

<sup>44</sup> Novalis, “Fichte Studien”, in *Novalis Schriften*, v. 2. (Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1960), # 3.

<sup>45</sup> *Ibid.*, # 3.

“filosofia, o resultado do filosofar, surge em conformidade através da *interrupção* do esforço na direção do conhecimento do fundamento”<sup>46</sup>. Filosofia não é continuidade progressiva, pois seu fundamento não pode ser possuído completamente, como quer aquele conhecimento. Interrompe então ela, frisando a falta do que Fichte desejava com o “captar-se do saber absolutamente fixado”. Por isso, Novalis o critica, contestando a perfeição do balanço da equação que acharia a igualdade entre sujeito e objeto.

Fichte a traduzira no princípio lógico “a = a”. Pense-se que cada termo é o “eu”. Temos, então, “eu = eu”. Parece óbvio. Mas a astúcia está em que tal equação permanece válida na atividade da autoconsciência, ou seja, que o “eu” que pensa é igual ao “eu” pensado, ou ainda, que o “eu” que é sujeito, ao pensar a si, é também objeto. Só por isso, o princípio “a = a” pode simbolizar a fundamentação comum da dualidade entre “eu” e “não-eu”, já que o “eu”, ao refletir sobre si, pode se colocar na posição do “não-eu” sem deixar de ser o “eu”. Fichte interessava-se, então, pela igualdade da equação “a = a”.

Novalis enxerga mais: “o que o fascina é a simultaneidade do mesmo e do outro expresso pela fórmula a = a”, como observou Géza von Molnár, pois ela “não pode afirmar a identidade a não ser através da duplicidade”<sup>47</sup>. Para Novalis, o princípio de identidade, ao invés de sustentar a perfeita fundamentação do ser consigo mesmo, instaura a dessemelhança, já que, na sua apresentação, ele só consegue ser ao fazer-se dois, e não um: “a = a”. Logo, “a identidade aparece apenas dentro do medium da não-identidade”<sup>48</sup>. É o próprio “um” que, ao se querer igual a si, precisa ser “dois”, rompendo sua unidade.

Na busca pela síntese das oposições, como na fórmula de Fichte, os românticos esbarravam na análise como quebra daquela unidade e, daí, irrompia o poder da diferença no meio do mesmo. Novalis afirmava que a filosofia “nada pode gerar” e que “algo precisa lhe ser dado”. No estilo truncado de seus estudos sobre Fichte, ele, após isso, põe, entre barras, a palavra “análise”<sup>49</sup>. Sua idéia, aqui, é oposta à de Fichte: o “eu” não põe o “não-eu” somente, pois a filosofia não gera, ela precisa que algo lhe seja dado. Seu signo não é o da síntese, como quis

<sup>46</sup> Ibid., # 566.

<sup>47</sup> Géza von Molnár, *Romantic vision, Ethical Context: Novalis and Artistic Autonomy* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987), p. 30.

<sup>48</sup> Ibid., p. 30.

<sup>49</sup> Novalis, “Fichte Studien”, in *Novalis Schriften*, v. 2. (Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1960), # 15.

Hegel mais tarde, já que ela está presa, ao mesmo tempo, na análise, na quebra, na divisão. Para Novalis, o “eu” não é só ativo, mas tem certa passividade que não é eliminável. “Este é o motivo decisivo para seu realismo ontológico: ser é anterior à nossa consciência; nós o sentimos, mas não o produzimos ou mesmo o constituímos”, logo, neste caso, “poder-se-ia falar de um retorno a Kant ainda antes de o idealismo absoluto ter tido tempo de abrir suas asas”<sup>50</sup>, observou Manfred Frank.

Nesse lugar entre a crítica de Kant e a síntese dos idealistas, surge o conceito romântico de filosofia, cuja expressão lapidar foi dada pelas palavras do próprio Novalis.

O que eu faço quando filósofo? Eu reflito sobre um fundamento. O fundamento do filosofar é, então, o esforço da procura do pensamento de um fundamento. (...) Todo filosofar deve, portanto, acabar em um fundamento absoluto. Mas, se ele não é dado, se este conceito contém uma impossibilidade – então o impulso para filosofar seria uma atividade infinita – e sem fim porque haveria uma eterna urgência por um fundamento absoluto que só pode ser satisfeita relativamente – e que, portanto, jamais cessaria.<sup>51</sup>

Essa foi a revisão a que Novalis submeteu a filosofia de Fichte, já em 1795. Seus estudos abrem, de modo pioneiro, a singularidade do primeiro movimento romântico. Diversos comentadores, por isso, enfatizam que este é o ponto decisivo não apenas na carreira de Novalis, mas na história do romantismo alemão, já que aí surge a separação entre ele e a filosofia idealista, abrindo seu caminho próprio<sup>52</sup>. Novalis descobria, assim, o horizonte específico da visão filosófica romântica, ao abandonar o idealismo de Fichte<sup>53</sup>.

\*

Por volta de 1795, Fichte era a figura chave da filosofia alemã. Hölderlin não o deixa mentir, ao exclamar em carta de 1794: “Fichte é agora a alma de Iena”. Ele declara: “não conheço homem algum com tamanha profundidade e

<sup>50</sup> Manfred Frank, *The philosophical foundations of early German romanticism* (New York, State University of New York Press, 2004), p. 169.

<sup>51</sup> Novalis, “Fichte Studien”, in *Novalis Schriften*, v. 2. (Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1960), # 566.

<sup>52</sup> Wm. A. O’Brien, *Novalis: Signs of Revolution* (Durham, Duke University Press, 1994), p. 78.

<sup>53</sup> Jane Kneller, “Introduction”, in *Fichte Studies* (Cambridge, Cambridge University Press, 2003), p. xvi.

energia espiritual”<sup>54</sup>. Logo, não só para Novalis, mas também para Hölderlin, o engajamento com seu pensamento tornava-se crucial. Porém, este engajamento não levou apenas ao elogio. Mesmo porque, Iena era então o posto avançado da filosofia alemã, e não apenas por causa de Fichte, já que seu predecessor na cadeira de filosofia, Karl Reinhold, havia introduzido o programa para a filosofia pós-kantiana que Fichte continuava. Mais ainda, observou Charles Larmore, “alguns membros da audiência de Reinhold já tinham descoberto razões importantes para rejeitar este programa” e, sendo assim, “quando Fichte chegou em Iena na primavera de 1794, seu pensamento parecia para muitos ali *passé*”<sup>55</sup>. Sobretudo para Hölderlin, a continuidade com Reinhold devia soar suspeita, pois aquele a quem ele chamava de seu “mentor filosófico”<sup>56</sup>, Niethammer, mesmo fazendo parte da audiência de Reinhold, já o contestava com argumentos céticos. Portanto, como explicou Jean-François Courtine,

Hölderlin se lança, durante o inverno de 1794-95, quando segue os cursos de Fichte, num primeiro grande confronto com o nascente idealismo pós-kantiano – à custa, é claro, de simplificações ou contra-sensos, que, no entanto, serão produtivos e revelam, sobretudo, uma virada decisiva no pós-kantismo. (...) É um período no qual Hölderlin, que desde o início dá evidências bastante fortes de seu entusiasmo por Fichte, apropria-se cada vez mais profundamente de seu pensamento, elaborando uma crítica cada vez mais radical.<sup>57</sup>

Essa crítica encontra sua formulação básica no curto texto intitulado “Juízo e Ser”, de 1795. Hölderlin admitia que, “através do fato de que me oponho a mim próprio, separo-me de mim” e que, “independentemente dessa separação, reconheço-me como o mesmo no oposto”<sup>58</sup>. Embora me separe de mim na autoconsciência, porque sou eu que penso e eu aquilo que é pensado, é o mesmo “eu” que está pensando e sendo pensado, como queria Fichte. Mas qual o sentido deste “mesmo”? “Posso, devo perguntá-lo; pois, por outro ponto de vista, ele é oposto a si”<sup>59</sup>. Hölderlin notou que, na atividade pela qual me torno objeto de meu pensamento, sou e não sou o mesmo. Pois quando o sujeito toma a si como objeto, ele é, de um lado, sujeito e, de outro, objeto – experimenta certa diferenciação.

<sup>54</sup> F. Hölderlin, *Correspondencia completa* (Madrid, Hipérion, 1990), p. 214.

<sup>55</sup> Charles Larmore, “Hölderlin and Novalis”, in Karl Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism* (Cambridge, Cambridge University Press, 2005), p. 145.

<sup>56</sup> F. Hölderlin, *Correspondencia completa* (Madrid, Hipérion, 1990), p. 288.

<sup>57</sup> Jean-François Courtine, *A tragédia e o tempo da história* (São Paulo, Ed. 34, 2006), p. 71, 48

<sup>58</sup> F. Hölderlin, “Juízo e Ser”, *apud* Antonio Cícero, “O destino do homem”, in Adauto Novaes (org.), *Poetas que pensaram o mundo* (São Paulo, Companhia das Letras, 2005), p. 235.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 235.

Em suma, o movimento da autoconsciência, que devia mostrar a unidade de sujeito e objeto, só se realiza pela divisão do sujeito em dois. Nas palavras de Hölderlin, “quando digo: eu sou eu, o sujeito (eu) e o objeto (eu) não estão tão unidos que nenhuma separação possa ser pretendida (...); ao contrário: o eu só é possível através dessa separação entre eu e eu”<sup>60</sup>. Este “eu sou eu” é o signo da autoconsciência para Fichte, pois coloca o “eu”, pela própria sentença gramatical, tanto no lugar, primeiro, de sujeito quanto, depois, de objeto, tendo o verbo “ser” no meio, evidenciando a identidade entre os dois lados da equação. Mas, para Hölderlin, a sentença, ao mesmo tempo, separa o “eu” em sujeito e objeto.

Tal separação mostraria que a autoconsciência não nos dá o absoluto, pois, para Hölderlin, este só é “onde sujeito e objeto é unido de modo absoluto, e não apenas parcial, unido de tal maneira que nenhuma separação pode ser pretendida sem ferir a essência daquilo que se pretendia separar”<sup>61</sup>. Se o absoluto é o “ser”, “juízo” é a separação, onde há o sujeito que julga e o objeto julgado, até quando este último é o próprio sujeito que ali se põe. “Logo, a identidade não é uma união de objeto e sujeito que se encontre de modo absoluto, logo a identidade não é = ser absoluto”<sup>62</sup>, afirma ele.

Essa ruptura com Fichte pode ser verificada na correspondência de Hölderlin. Em 1795, escrevendo ao irmão que não era versado em filosofia, ele adotava postura didática, destacando a relevância de Fichte e justificando sua proximidade em relação a ele.

Eu gostaria de te contar (...) uma importante característica da filosofia de Fichte. Existe no homem uma aspiração pelo infinito, existe uma atividade que o impede de aceitar barreiras permanentes e não lhe permite nenhum momento de repouso, e que, pelo contrário, tende a se tornar cada vez maior, mais livre e independente; esta atividade, infinita por impulso próprio, é limitada; a atividade infinita e ilimitada segundo seu próprio impulso é necessária à natureza de um ser com consciência (um “eu”, como diz Fichte), mas a limitação desta atividade também é necessária à natureza de um ser com consciência, pois se a atividade não fosse limitada, insuficiente, seria tudo, e não haveria nada fora dela.<sup>63</sup>

Porém, diante de um interlocutor que entende filosofia, Hölderlin critica Fichte, vendo, na sua eguidade, o desrespeito à limitação da atividade da consciência, que põe tudo dentro de si – ao contrário do que narrara ao irmão.

<sup>60</sup> Ibid., p. 235.

<sup>61</sup> Ibid., p. 235.

<sup>62</sup> Ibid., p. 235.

<sup>63</sup> F. Hölderlin, *Correspondencia completa* (Madrid, Hipérion, 1990), p. 242.

Escrevendo a Hegel, ainda em 1795, suspeita que Fichte fosse dogmático, “ainda mais manifestamente transcendente do que a aspiração dos metafísicos anteriores”. Para Hölderlin, aí, o “eu” de Fichte

contém toda realidade: ele é tudo e, fora dele, nada há; portanto, não há objeto algum para este eu absoluto, pois do contrário não encerraria toda realidade; mas uma consciência sem objeto não é concebível, e, se sou eu mesmo esse objeto, sou, como tal, necessariamente limitado (...), logo, não sou absoluto.<sup>64</sup>

Nessa carta, Hölderlin descreve o raciocínio de Fichte: a autoconsciência seria a solução para o problema de que, na oposição entre a consciência e seu objeto, não há absoluto, já que uma coisa limitaria a outra, afinal, se todo “eu” supõe consciência, toda consciência supõe o objeto de que ela é consciente. Logo, a unificação absoluta só seria possível com o “eu” dobrando-se sobre si, pois aí o objeto de minha consciência sou eu mesmo. Mas, para Hölderlin, esta operação importa a separação anterior para dentro do próprio “eu”, que deixa de ser apenas sujeito para ser também objeto: funda-se a limitação de um diante do outro. Na medida em que o absoluto não pode ser limitado, ele não pode ter objeto que se lhe contraponha, logo, o “eu” não pode ser absoluto. Hölderlin evoca a estrutura reflexiva da consciência apenas para evidenciar que, se não há consciência sem objeto, também não há consciência-de-si sem objetivação ou autoconsciência sem limitação. Para ele, por fim, seria uma contradição em termos o conceito de “eu absoluto”, já que aquele substantivo jamais pode ser qualificado por este adjetivo.

Não é difícil notar, aqui, o afastamento da filosofia de Fichte como certo recuo na direção de Kant. Em maio de 1794, Hölderlin já confidenciara ao irmão que Kant era quase sua única leitura<sup>65</sup>. Mas seu movimento não se reduz à aproximação de Kant. Pois a nova questão que então desponta é saber se a limitação do juízo subjetivo de identidade formulado por Fichte “não obriga a dar mais um passo, aquele que conduz a se elevar até o próprio ser”<sup>66</sup>, como aponta Jean-François Courtine. Hölderlin opõe, ao juízo que marca o absoluto em Fichte, o ser, pois o “ser exprime a ligação do sujeito e do objeto”<sup>67</sup>. É claro que, na tradição aristotélica, juízo era tanto “*diaíresis*” como “*synthesis*”: dissociação e

<sup>64</sup> Ibid., p. 232.

<sup>65</sup> F. Hölderlin, *Correspondencia completa* (Madrid, Hipérion, 1990), p. 189.

<sup>66</sup> Jean-François Courtine, *A tragédia e o tempo da história* (São Paulo, Ed. 34, 2006), p. 82.

<sup>67</sup> F. Hölderlin, “Juízo e Ser”, *apud* Antonio Cícero, “O destino do homem”, in Adauto Novaes (org.), *Poetas que pensaram o mundo* (São Paulo, Companhia das Letras, 2005), p. 235.

associação. Só que, ao fazer a ponte que associa os elementos separados, o juízo já admite que são diferentes. Manfred Frank reparou que, nesse sentido, aparece uma contradição entre conteúdo e forma: “o que é expresso no e pelo juízo é precisamente a indistinção dos relacionados; a forma do juízo consiste, porém, em distinguir estes termos indistintos”<sup>68</sup>.

Hölderlin conclui que “no conceito de separação já se encontra o conceito da relação recíproca de objeto e sujeito um com o outro e a pressuposição necessária de um todo do qual objeto e sujeito são as partes”<sup>69</sup>. Só porque há ser, há a “separação através da qual tornam-se em primeiro lugar possíveis objeto e sujeito”<sup>70</sup>. Para Terry Pinkard,

subjetividade e objetividade emergem juntas; seriam só formas diferentes de dogmatismo (...) a explicação de uma a partir do outra. Em Fichte, a “subjetividade” veio primeiro, e ele ficou atolado na tarefa (impossível) de mostrar como a “objetividade” surgia (...). Devemos sempre começar com o sentido de nós mesmos “no” mundo (como parte do “ser”), e este é mais básico que qualquer articulação de nós como “sujeitos” e “objetos”.<sup>71</sup>

Por conta disso, “se não estamos preparados para derivar o termo ‘eu’ de alguma coisa que o precede, não seremos capazes de transcender a correlação original entre o eu e o eu como objeto”<sup>72</sup>, observou Dieter Henrich. Este termo é o ser, aquém do juízo. Para serem sujeito e objeto, sujeito e objeto, antes, precisam ser. Nesse sentido, o ser é “anterior a toda posição, a toda oposição, bem como a toda síntese”<sup>73</sup>, como mostrou Jean-François Courtine. Ele não se define porque põe ou está posto como sujeito ou objeto, e nem pela síntese dialética dos dois. Toda posição só põe ou é posta porque é. No âmbito da filosofia moderna, Hölderlin, com isso, compreende o ser diferentemente de Kant, Fichte e Hegel, que o definiram, respectivamente, levando em conta a posição<sup>74</sup>, a oposição e a síntese.

<sup>68</sup> Manfred Frank, *The philosophical foundations of early German romanticism* (New York, State University of New York Press, 2004), p. 124.

<sup>69</sup> F. Hölderlin, “Juízo e Ser”, *apud* Antonio Cícero, “O destino do homem”, in Adauto Novaes (org.), *Poetas que pensaram o mundo* (São Paulo, Companhia das Letras, 2005), p. 235.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>71</sup> Terry Pinkard, *German Philosophy 1760-1860: the legacy of Idealism* (Cambridge, Cambridge University Press, 2002), p. 142.

<sup>72</sup> Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel* (Cambridge, Harvard University Press, 2003), p. 292.

<sup>73</sup> Jean-François Courtine, *A tragédia e o tempo da história* (São Paulo, Ed. 34, 2006), p. 62.

<sup>74</sup> Cf. Martin Heidegger, “A tese de Kant sobre o ser”, in *Conferências e escritos filosóficos* (São Paulo, Abril Cultural, 1979).

\*

Entre Kant e Hegel, o que teria sido perdido? Era essa a pergunta de Fernando Pessoa. Teria sido perdido, quem sabe, o lugar entre a precaução crítica que separava o homem da verdade das coisas e a pretensão da posse positiva plena dessa mesma verdade na figura da síntese. Porém, poucas vezes percebemos esse lugar de tensão não resolvida na qual se situam os primeiros românticos. Somos seduzidos pela versão coerente e progressiva da história do pensamento contada por Hegel, através da qual todos os que se situaram antes dele, se não estavam propriamente errados, foi apenas porque contribuíram, cada um a seu modo, para que a filosofia culminasse em seu próprio sistema. Ele atacava a opinião que “não concebe a diversidade dos sistemas filosóficos como desenvolvimento progressivo da verdade, mas só vê na diversidade a contradição”<sup>75</sup>. É claro que, assim, Hegel coloca os mais diferentes filósofos dentro do desenvolvimento da verdade. Mas o preço que eles pagam por esta inclusão é que são submetidos, retrospectivamente, ao ponto de referência que é o próprio Hegel. Sua diversidade, portanto, é acolhida mas, no mesmo lance, reduzida ao critério do progresso cujo ponto ótimo é o sistema que a acolhe.

Entre Kant e Hegel, portanto, ficara perdido aquilo que, entre os dois, não levasse de um a outro necessariamente, mas que sugerisse alternativas diferentes de pensamento. Roubava-se, assim, a possibilidade de que, por exemplo, os primeiros românticos não estivessem tentando dizer o mesmo que Hegel e não conseguindo, mas sim dizendo algo, propositalmente, distinto. Portanto, o efeito dessa concepção de história é que tudo o que fica entre Kant e Hegel passa a ser considerado como degrau numa escada que vai de um a outro. Foi o próprio Hegel, então, o primeiro a sugerir que lêssemos a história que vai de Kant até ele como linha espiral mas sem desvios, fazendo com que os pensadores pós-kantianos representassem esforços, mais ou menos bem sucedidos, de resolver os problemas que, no entanto, só ele foi capaz de solucionar.

No caso dos primeiros românticos, é comum pensar que eles buscavam a síntese geral que Hegel logo mais tarde proporcionara, mas que não tiveram o talento filosófico para tanto. Pode até ser. Porém, não deixemos de lembrar que,

---

<sup>75</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do espírito – parte I* (Petrópolis, Vozes, 2000), p. 22.

para eles, a ausência de superação completa dos limites críticos de Kant na síntese do saber devia-se menos aos seus recursos filosóficos, ou à falta deles, do que à condição do próprio homem diante do absoluto. É que a vida, para eles, era marcada pela falta, pela incompletude e pela diferença, motivo pelo qual ficaríamos correndo atrás do preenchimento e da completude, num movimento que, ao contrário do que ocorre no sistema de Hegel, não cessa jamais.

Já no enfrentamento prematuro que Novalis e Hölderlin têm com a filosofia de Fichte, percebe-se essa dissonância com o projeto do idealismo alemão que culminou com Hegel. Mesmo Schelling, que chegou a participar do primeiro grupo romântico na juventude, segue, por fim, o destino idealista, acreditando que, pelo menos através da arte, “todas as contradições são suprimidas, todos os enigmas são resolvidos”<sup>76</sup>. Por mais que a arte ganhe relevância para os primeiros românticos, ela não seria capaz, como nada seria, de apaziguar definitivamente as cisões da existência (trágica) do homem.

Tudo “isso implica, sem dúvida, deslocar a ênfase, no estudo do idealismo alemão, para os primeiros anos de sua elaboração (1794-1800); mas não se trata tanto de buscar circunscrever aquilo que em Hölderlin pode haver contribuído para a gênese desse idealismo”, afirmou Jean-François Courtine, “quanto de tentar avaliar a originalidade e a pertinência da *crítica* hölderliniana, tal como se manifesta desde o início”<sup>77</sup>. Podemos dizer o mesmo para os primeiros românticos. Sua conexão com “a metafísica em vias de acabamento é, por isso, fundamentalmente ambígua”, como observou Courtine sobre Hölderlin, pois sua situação “em relação a esse horizonte, muito grosseiramente esboçado, da metafísica absoluta no limiar de seu acabamento só pode ser determinada de maneira rigorosa como uma situação de exterioridade ou, em todo caso, de crescente estranheza”<sup>78</sup>. Hölderlin não fez parte do primeiro grupo romântico que se reunia em Iena, mas o que ele escreveu naquela cidade abriu, junto com as reflexões de Novalis, o horizonte para tal pensamento. Não seria difícil aplicar aos primeiros românticos o que Heidegger diz ao comparar Hölderlin com Hegel:

---

<sup>76</sup> F. Schelling, “Trecho do *Sistema do Idealismo Transcendental*”, in Rodrigo Duarte (org.), *O belo autônomo* (Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1997), p. 137.

<sup>77</sup> Jean-François Courtine, *A tragédia e o tempo da história* (São Paulo, Ed. 34, 2006), p. 42,

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 44, 39.

estão muito próximos, “com a diferença, porém, de Hegel olhar para trás e fechar um ciclo, Hölderlin olhar para a frente e abrir outro ciclo”<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> Martin Heidegger, *Introdução à metafísica* (Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978), p. 151.