

Nostalgia pelo Infinito: a Alternativa Romântica ao Idealismo Alemão

Mirian Monteiro Kussumi

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio

RESUMO

Filosofia e literatura, embora hoje possam ser apresentadas como dois saberes distintos, sempre estiveram em uma relação de intimidade ou implicação. Assim, poucos momentos históricos demonstraram com tanta clareza esse território compartilhado quanto a produção intelectual do idealismo e romantismo alemães do final do sec. XVIII e início do XIX. Tais movimentos filosóficos e literários se definiram, desse modo, como produções que possuíam vários temas em comum. Segue-se daí que uma das mais importantes questões seria o indivíduo e sua relação com o incondicionado, Absoluto ou infinito. De fato, operando como um ponto central, tanto os filósofos idealistas quanto os poetas e escritores românticos se concentraram no modo de acesso ou entendimento do sujeito finito em relação à infinitude metafísica. O presente artigo busca determinar como essa relação se projeta tanto no romantismo (principalmente no que diz respeito a Schlegel, Novalis -escritores da *Atheneum* - e Hölderlin) quanto na filosofia idealista de Fichte, Schelling e Hegel. Nosso objetivo é, não só demonstrar como esse tema era comum a todos eles, mas as próprias nuances de pensamento que os separam, de modo a também entender como o pensamento de tais autores se mostrava como divergente.

PALAVRAS-CHAVE: Idealismo alemão. Romantismo alemão. Infinito. Absoluto. Singularidade.

ABSTRACT

Despite the fact that today Philosophy and Literature are understood as two different fields, it is possible to say that they have always been related to which other – they have always been implicated or entangled. Thus, few historical moments have demonstrated as clearly this shared territory as the intellectual production of German idealism and Romanticism of the end of eighteenth and early nineteenth centuries. These philosophical and literary movements presented themselves as formulations that had several subjects in common. Therefore, one of the most important questions shared by German Romanticism and Idealism would be the individual self and its relation to the Unconditioned, Absolute or Infinite. In fact, as a main concern, both idealistic philosophers and romantic poets and writers focused on the approach or understanding of the finite subject in relation to metaphysical infinity. The present article seeks to determine how this relationship is projected both in Romanticism (especially regarding to Schlegel, Novalis - writers of *Atheneum* - and Hölderlin) as well as in the idealistic philosophy of Fichte, Schelling and Hegel. Our goal is not only to demonstrate how this problem was common to all of them, but also the shades and differences that divide them, so as to also understand how their thought was divergent.

KEYWORDS: German Idealism. German Romanticism. Infinity. Absolute. Singularity.

Introdução

Um dos motivos que mais teria animado a produção intelectual do período denominado Romantismo foi a relação intrínseca que se estabeleceu entre literatura e filosofia. Embora na atualidade tal diferenciação entre as disciplinas se faça mais delineada, os limites entre ambas, principalmente no momento de efervescência da Revista *Atheneum*, aparentavam ser bem mais tênues. Isso se comprova não só pelo fato de nos defrontarmos com uma escrita considerada literária, mas que claramente denotava uma reflexão filosófica, como ainda pelo que a própria revista propõe ao afirmar a necessidade de unificação entre poesia e filosofia: “o que se pode fazer, enquanto filosofia e poesia estão separadas, está feito, perfeito e acabado. Portanto é tempo de unificar as duas” (SCHLEGEL, 1997, p. 158). Nesse sentido, o que se expõe é justamente a possível fertilidade inerente à ligação entre literatura e filosofia, de modo que ambas se imiscuem, e, finalmente apareçam como unificadas. Diante do que se coloca na *Atheneum*, podemos pôr em relevo a abordagem filosófica proposta ali, assim como o próprio diálogo estabelecido entre os ditos escritores românticos e o pensamento filosófico emergente nessa época em questão, a saber, o idealismo alemão.

A proposta desse trabalho é investigar de que modo o romantismo se relacionou ao idealismo, não no que ambos apresentam de similar, mas, ao contrário, no que eles diferem. Assim, pensando no processo dialético de explicação metafísica, cujo sustentáculo se estabelece na consciência (sujeito) que busca se elevar ao Absoluto, tentamos demonstrar como o romantismo teria apresentado uma alternativa ou fuga a todo esse percurso de apropriação do Incondicionado característico do idealismo. Essa fuga ocorreria, justamente, pela recusa da *Aufhebung* (suprassunção) dialética que parece ter como objetivo a assimilação de toda e qualquer singularidade. Contrário a isso, o romantismo teria prezado pelo aspecto criativo que, ao invés de absorver o singular, busca destacá-lo. Portanto, uma espécie de recusa pela dialética tomada no sentido do idealismo especulativo teria animado os românticos a pensar uma outra relação com o incondicionado.

Desenvolvimento

O idealismo enquanto movimento filosófico teria surgido majoritariamente com Fichte, Schelling e Hegel, pensadores que elaboraram sistemas filosóficos que muito se diferenciaram um do outro. Contudo, um dos aspectos em comum que podemos apontar na filosofia dos três seria a própria vontade sistematizadora, de modo que todo um encadeamento sistemático seja decorrência do desenvolvimento de um princípio único. Grosso modo, no idealismo, é a consciência que se apresenta como ponto de partida inicial: é ela que está na base das filosofias ditas idealistas como modo de desenvolvimento do próprio pensamento. O que está em jogo parece ser a criação de sistemas filosóficos herméticos que se desdobram da consciência como princípio fundamental. Disso se segue que “a meta comum a todos eles é a criação de um vasto sistema de filosofia, rigorosamente homogêneo, baseado em fundamentos últimos e irrefutáveis” (HARTMANN, 1983. p. 9-10). O sistema encontra sua função na tentativa de explicação ontológica: a pretensão da filosofia idealista, ao elaborar “conjuntos amarrados” de pensamento é primordialmente metafísica, pois o que se preza é determinar como a realidade se configura, assim como o modo como o sujeito se relaciona com ela. Portanto, o Eu se coloca como o pilar da filosofia, na medida em que é somente através dele que se pode conceber as coisas exteriores a nós, assim como o conhecimento das mesmas. Nesse sentido, não seria incorreto afirmar que o que Fichte, Schelling e Hegel buscaram foi atingir, sistematizar e explicar a realidade, em outras palavras, alcançar o sentido de Totalidade.

Ora, no que se relaciona a Fichte, o qual figura como o primeiro pensador idealista *strictu sensu*, pode-se entender como pela sua “doutrina da ciência” tem-se o primado da consciência. É esta que se coloca como a fonte não só para todo saber objetivo, mas ainda como possuindo a capacidade de se au-

to-refletir. É a autorreflexão que aparece como a grande atividade da consciência, e, por esse exercício intelectual (uma vez que se trata de reflexão filosófica), o Eu pode se extravasar, deixar sua clausura subjetiva e se projetar em todas as coisas até se chegar em uma identidade sujeito = objeto, ou melhor, Eu = não-Eu: “(...) há um não-Eu, pois o Eu se contrapõe a algo; e o Eu põe algo como contraposto a si, por isso é um não-Eu que se coloca. Nenhum estabelece o outro, ao contrário, ambos são uma e mesma ação do Eu” (FICHTE, 2014. p. 78)¹. Essa relação de identidade, que justamente demonstra o total rompimento entre mundo exterior e sujeito, é algo muito próprio do idealismo e será retomado e retrabalhado pelos sucessores de Fichte, ou seja, Schelling e Hegel. É certo, que nem sempre se propõe um sujeito que, ao tomar consciência de si, entende o quanto a esfera objetiva estaria pura e simplesmente subordinada à subjetiva, tal como se vê claramente na *Doutrina da Ciência* de Fichte. Contudo, como a pretensão maior e comum ao idealismo como um todo seria a tentativa de se alcançar a Infinitude, observaremos, de certo modo, esse mesmo impulso persistir na filosofia de Schelling e Hegel.

O que Schelling propõe seria justamente pensar sob quais aspectos se torna possível que algo finito possa chegar à Infinitude, algo presente em todas as fases de seu pensamento². Desde sua produção mais inicial, cujo protagonismo do Eu é inegável, até sua filosofia da religião em que a racionalidade perde valor para a revelação³, a forma como a finitude pode se extravasar rumo ao Infinito é o que funcionaria como uma espécie de denominador comum da obra geral de Schelling. Por isso, mesmo tendo superado a chamada filosofia do Eu, ele ainda indica: “Porém há agora a tarefa de toda ciência de objetivar de que forma o próprio Eu é o último Fundamento da Harmonia entre Sujeito e Objeto” (SCHELLING, 2000, p. 281)⁴. Já em Hegel, observa-se uma propensão similar, na medida em que sua preocupação aparece como a tentativa de se estabelecer o caminho e percurso da consciência para que esta alcance o saber Absoluto, ou seja, o saber da Totalidade: “Tal é o movimento da consciência, no qual se dá a totalidade de seus momentos. Ela deve chegar no objeto pela totalidade de suas determinações, e o apreender conforme cada uma delas” (HEGEL, 1986. p. 576)⁵.

Nesse sentido, o idealismo possui como ânsia fundamental a tentativa de apreensão do Todo pela consciência filosófica, algo que se apresentará de forma diferenciada em Fichte, Schelling e Hegel. Observa-se em Fichte a capacidade ativa do Eu de se projetar na Infinitude. Já em Schelling, tem-se a identidade ou reunião do sujeito e objeto (finitude e infinitude). E em Hegel, é o caminho dialético para o Absoluto que perfaz o tema principal de seu sistema tanto fenomenológico quanto metafísico. Como já antes afirmamos, é a tentativa de apreensão da Totalidade o que seria a tendência da filosofia dos três. E essa apreensão deve ser adquirida por um percurso especulativo-teórico, seguindo o método dialético, de modo a perfazer a totalidade. Disso se segue que o modo de se estabelecer a apreensão desse Todo, embora apresente percursos diferentes, é articulada segundo o mesmo modo de organização, a saber, o sistema filosófico.

1. No original: “es ist ein Nicht-Ich, weil das Ich sich einiges entgegengesetzt ; und das Ich setzt einiges sich entgegen, weil ein Nicht-Ich ist, und gesetzt wird. Keins begründet das andere, sondern beides ist eine ebendieselbe Handlung des Ich.”

2. Tradicionalmente, a obra de Schelling apresenta certas divisões interiores, o que levou seus comentadores a dividi-la em fases de acordo com a temática e conteúdo. Assim, Hartmann define 5 fases: 1- filosofia da natureza, 2- idealismo transcendental, 4- filosofia da liberdade, 5- filosofia da religião. Ver: HARTMANN, 1983, p. 134. Contudo, Schlanger, assim como Manfred Frank, apontam a relevância de se pensar uma filosofia cujo centro é o Eu, de modo que se considere a influência de Fichte. Assim, haveria o que eles designam como *Philosophie du Moi* (Schlanger) ou o *Ich-Schrift*, ambos se referindo aos primeiros escritos de Schelling, mais especificamente o *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*. Esse livro se insere nos primeiros textos escritos por Schelling, o que o marca como definitivamente idealista.

3. Ver HARTMANN, 1983, p. 181 e KRONER, 1921, p. 403.

4. No original: “Nun war ja aber die Aufgabe der ganze wissenschaft, wie dem Ich selbst der letzte Grund der Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem objektiv werde.”

5. No original: “Dies ist die Bewegung des Bewusstseins, und dies ist darin die Totalität seiner Momente. – Es muss sich ebenso zu dem Gegenstande nach der Totalität seiner Bestimmungen verhalten und ihn nach jeder derselben so erfaßt haben”.

É exatamente nesse ponto que a relação entre os filósofos ditos idealistas e os românticos demonstra um acordo e, ao mesmo tempo uma ruptura: é certo que os românticos travaram, em seus escritos, uma ligação íntima com a Totalidade. Contudo (e aqui o desacordo se faz inquestionável), o modo ou a forma como essa relação se dá, assim como a sua finalidade é o que, justamente, distinguiria os românticos dos idealistas. Ao se modificar a natureza da relação entre o indivíduo e a Totalidade, o que se deixa transparecer é toda uma nova proposta de reflexão filosófica trazida à luz pelos românticos. Por isso, assim como podemos destacar o impulso idealista para a compreensão e mesmo sistematização do Todo, no romantismo, ao contrário, o que se tem é o que Manfred Frank entende como “Nostalgia pelo infinito” (FRANK, 2008, p. 29)⁶, cujo acento se coloca nessa aspiração de se alcançar a Infinitude inalcançável, de modo que se preze pelo caminho, e não propriamente pelo fim.

Sabemos que o idealismo se marca como um movimento filosófico que se utiliza do chamado método dialético para o seu desenvolvimento interno. A dialética, presente, inicialmente em Fichte, é pensada como um movimento da consciência (Eu) que dissolve aquilo que se coloca como contrária a ela. Enquanto método, ela operaria um sentido de suprassunção das contradições⁷. Contradição, nesse contexto significa posição contrária, oposição. Assim, de acordo com uma visão geral do idealismo, o movimento de suprassumir inerente à dialética conduz ao processo de assimilação ou absorção da posição objetiva oposta ao Eu. Isso significa pensar em um processo de deslocamento da esfera objetiva para dentro do sujeito, questão que apareceria nas análises gerais do sentido de dialética idealista: o incessante desempenho reflexivo seria uma tendência da própria consciência a se superar. Nesse sentido, se pudéssemos encontrar uma definição comum do que seria a dialética, poderíamos dizer que se trata da ultrapassagem de qualquer oposição ou contradição pela própria consciência com o intuito de se chegar à compreensão sistemática da realidade.

Desde Fichte, quando pensamos no trabalho operado pelo Eu, o que parece se estabelecer é uma atividade da consciência que procura sempre abarcar a negatividade – envolvimento ou reunião que apareceriam como a finalidade última da dialética. O processo ininterrupto de suprassunção da negatividade indicaria esse esforço de ir além da consciência rumo à Infinitude, seja por meio do reconhecimento do objeto como parte do sujeito (Fichte), seja por meio da identidade entre sujeito e objeto (Schelling), ou pela superação do objeto tratado como mero momento do desenrolar da história da consciência (Hegel). Pode-se antever, assim, o que significaria o *telos* da dialética, na medida em que o fim de tal movimento apareceria como esse ato de englobar a contradição. Ultrapassando um pouco a esfera metodológica e adentrando em um âmbito puramente metafísico, observamos de que modo coube à dialética funcionar como meio ou modo de funcionamento da consciência de atingir a totalidade. Por isso, Schlegel indica:

Ir cada vez mais fundo, subir cada vez mais alto, é a inclinação predileta dos filósofos. O que conseguem, caso se creia na palavra deles, com admirável rapidez. Quanto ao avanço, pelo contrário a coisa é bastante lenta. Sobretudo com relação à altura superam regularmente uns aos outros, como quando duas pessoas têm a recomendação expressa de fazer a mesma compra num leilão. Mas toda filosofia que é filosófica talvez seja infinitamente elevada e infinitamente profunda. Ou Platão está abaixo dos filósofos atuais? (SCHLEGEL, 1997, p. 101).

6. No original: “Longing for the infinite (Sehnsucht nach the Undendliche)”.

7. Segundo Hartmann: “A sua grande superioridade (de Fichte) consiste em não ter de temer as contradições, como a antiga apodíctica linear, que só conhecia como lei suprema o princípio de contradição. Pode competir com as contradições, pois pode admitir o contraditório como realmente existente na razão, porque esta, ao mesmo tempo, na posse do meio de lhes restituir a unidade numa síntese superior. In: HARTMANN, 1983, p 67. Também em relação a essa transição entre a dialética no sentido kantiano e no de Fichte, Kroner afirma: “Ele (Fichte), persiste na lógica analítica e antitética, e a conforma à Dialética, enquanto faz da contradição nascente, o princípio do progresso, o motivo para o pensamento”. No original: “(...) verharrrt er bei der analytischen oder antithetischen Logik, und bildet sie zur Dialektik um, indem er den durch sie entstehenden Widerspruch zum Prinzip des Fortschreitens, zum Beweggrund des Denkens macht”. In: KRONER, 1921, p. 403.

Diante do que elaboramos como o propósito do idealismo, a compreensão de seu distanciamento com o romantismo se torna mais clara. A dialética sempre busca um fim. A preocupação fundamental é alcançar sua finalidade, perfazer o fio condutor do *telos* para que se chegue na apreensão da Infinitude. O Romantismo ao contrário, e isso se torna claro ao nos determos no poético lema exposto por Manfred Frank como “Nostalgia pelo Infinito”, demonstra não a preocupação original de apreender o Infinito, ao contrário, o acento ou investida primordial se coloca apenas na *busca*. Sem se preocupar com a possibilidade bem ou mal sucedida de agarrar o Infinito, os românticos se prenderam na tentativa ou percalço rumo ao mesmo, de modo que o valor se concentrasse no caminho, e não no fim.

Faz, portanto, todo sentido pensar sobre a produção poética dos românticos. É certo que nem todas as obras do romantismo são poemas, mas o sentido poético que aí se expressa não se relaciona propriamente à forma: o critério para se definir como poético, assim como a atribuição válida de tal predicado aos românticos se deve ao sentido da produtividade. A poesia, tal como Nancy e Lacoue-Labarthe salientam, “está essencialmente na medida de sua natureza poética. O que é poético é menos a obra do que aquele que obra, é menos o *organon* do que aquele que organiza” (LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 1978, p. 69)⁸. Nesse aspecto, trata-se de “fixar o Sistema como Poesia e de o apreender no lugar mesmo de sua produção e como produção – de exibir como produção original” (LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 1978, p. 70)⁹. É a ideia de produção (*poiesis*) presente na etimologia da palavra grega que faz com que os românticos entendam sua atividade como exercício constante, como a possibilidade de encontrar “unidade dialética da produção artificial – da arte – e da natural: da procriação, da germinação e do nascimento” (LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 1978, p. 70)¹⁰. O que o aspecto poético dos românticos deixa entrever é o caráter da produtividade livre, que justamente, se satisfaz por não se seguir um caminho teleológico que balizaria o modo de escrita. Não ter uma finalidade que norteia significa libertar a produção literária de qualquer propósito que seja exterior à própria obra e a reflexão que se gera a partir dela. Por isso, os fragmentos dos românticos na *Atheneum* versam sobre os mais variados assuntos, que se entremesclam sem seguir nenhuma regra externa, e sim se deixando levar por uma ordenação que lhes é imanente. A liberdade produtiva se demonstra assim, em primeiro lugar pela variedade temática presente nos textos românticos e, em segundo, pela grande potência interpretativa ali presente¹¹.

Não seria então absurdo pensar no quanto a dialética do idealismo - que encontra na ideia de uma reflexão pela consciência a possibilidade de se alcançar o Todo - possa se transfigurar no sentido de produção poética, a qual Schlegel se refere no fragmento 116 da *Ateneu*:

Somente ela [a poesia romântica] pode se tornar, como a epopeia, um espelho de todo o mundo circundante, uma imagem da época. E, no entanto, é também a que mais pode oscilar, livre de todo interesse real e ideal, no meio entre o exposto e aquele que expõe, nas asas da reflexão poética, sempre de todo potenciando e multiplicando essa reflexão, como numa série infinita de espelhos. É capaz da formação mais alta e universal, não apenas de dentro para fora, mas também de fora para dentro, uma vez que organiza todas as partes semelhantemente a tudo aquilo que deve ser um todo em seus produtos, com o que se lhe abre a perspectiva de um classicismo sem limites. [...] 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

8. No original: “(...) sont essentiellement la poésie dans la mesure de leur nature poétique. Ce qui est poétique, c’est moins l’oeuvre que ce qui oeuvre, c’est moins l’organon que ce qui organise”.

9. No original: “Il s’agit donc en définitive d’assigner le Système comme Poésie et de l’appréhender au lieu même de sa production – de l’exhiber comme production originelle.”

10. No original: “(...) l’unité dialectique de la production artificielle – de l’art – et de la naturelle: de la procréation, de la germination et de la naissance.”

11. “Quanto a multiplicidade interpretativa pode-se ler: “o crítico é um leitor que rumina. Por isso deveria ter mais de um estômago”. In: SCHLEGEL, 1993, p. 23.

e acabada. Não pode ser esgotado por nenhuma teoria, e apenas uma crítica divinatória poderia ousar pretender caracterizar-lhe o ideal. Só ele é infinito, assim como só ele é livre, e reconhece, como sua primeira lei, que o árbitro do poeta não suporta nenhuma lei sobre si (SCHLEGEL, 1993, p. 64).

Pela poesia enquanto produção ilimitada, que estaria sempre em devir, que nunca encontra um término (nunca é de maneira perfeita e acabada), que encontra sua expressividade na própria oscilação reflexiva (como numa série infinita de espelhos), é possível conceber a irrestrita liberdade do poeta. Considerada uma metáfora recorrente do romantismo, o uso imagético do espelho muda a concepção da criação artística, pois este, “em vez de direcionado para fora em uma imitação da natureza, é voltado para o ato da criação” (DUARTE, 2011. p. 48-49). A ideia de um espelho gerando sempre um reflexo, não significa apenas o ato criativo, mas a consciência da criatividade. Os limites entre criação e criador se desvanecem, não se sabe mais o que seria o sujeito que cria e o objeto de arte. O caráter reflexivo é entrevisto no momento criativo da obra, de forma que esta “carregue consigo a consciência de sua criação” (DUARTE, 2011. p. 49).

Segue-se daí que, mesmo que Fichte tenha pensado primordialmente na capacidade reflexiva ilimitada da consciência, segundo Walter Benjamin, sua teoria do conhecimento ainda estava presa aos dois momentos iniciais que a consciência demonstrava. Ou seja, para que a reflexão começasse era necessário em primeiro lugar estabelecer o posicionamento inicial da consciência, como fundamento que pudesse funcionar como marcação de um lugar originário, posição primeira necessária para que a consciência pudesse perfazer sua atividade: “O Eu coloca o não-Eu como limitado pelo próprio Eu” (FICHTE, 2014. p. 31)¹². Quando a consciência se vê contraposta a um objeto como contrário, ela se força a sair de sua posição primeira. É então que acontece a reflexão. Fichte é evocado, portanto, como o primeiro a pensar em como a reflexão possuiria uma espécie de regramento interior, de forma a acontecer de modo bem marcado essa transição de posições, algo que se contrapõe ao processo criativo sem *telos* feito pelo romantismo.

Operando a partir dessa polarização que começa com Fichte, a mesma estratégia acontecerá em Schelling e Hegel, sendo que o último levará esse intercalar de posicionamentos da consciência até suas últimas consequências: o posicionar e reposicionar reflexivo se define e se congela na roupagem de tese, antítese e síntese, espécie de fórmula da dialética que ganhará aclamação máxima com a filosofia hegeliana. Assim, e tal parece ser a interpretação de Benjamin, “enquanto Fichte pensa poder transferir a reflexão para a posição-originária, para o ser-originário, suprime-se para os românticos aquela determinação ontológica singular localizada na posição. O pensamento romântico supera ser e posição na reflexão” (BENJAMIN, 2002, p. 36). Nesse aspecto, mesmo que os românticos não tenham efetuado sistemas filosóficos que se baseiam na tríade de tese, antítese e síntese, isso não significa que os mesmos não tenham colocado a reflexão em um lugar privilegiado, evidenciando a relação entre o ato reflexivo e o ato poético. Por isso, “para Fichte a consciência é “Eu”; para os românticos, ela é “si-mesmo”, ou dito de outro modo: em Fichte a reflexão se relaciona com o Eu, nos românticos com o simples pensar” (BENJAMIN, 2002, p. 36-37). Mais uma vez, o que está em questão é o caráter de produtividade livre da criação da obra de arte romântica e não o regramento interior de proposições filosóficas que constituem um sistema. Negar a reflexão idealista de tipo dialética significa pôr em relevo o sentido de produção, tal como Nancy e Lacoue-Labarthe evidenciaram. Similarmente, a não conformidade a um *telos* parece surgir na reflexão romântica, que ignora as demarcações fixas da consciência que, no idealismo põe a si mesmo, se contrapõe ao objeto e o suprassume, tal como Benjamin explicitou.

Disso se segue que um outro aspecto de extrema importância para a análise da distinção entre idealismo e romantismo se situa na consideração sobre a intuição intelectual. Esta não acontece através de uma “clarividência” no âmbito teórico, mas como essencialmente estética. Embora Hölderlin se afaste

12. No original : “Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich”. In: FICHTE, Johann Gottlieb. Joseph. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. 2014. p. 31. Tradução nossa.

do chamado primeiro romantismo¹³, é ele que coloca de forma muitíssimo clara o fato de ser pela intuição intelectual no plano estético que aconteceria a reflexão. “Tento provar que aquilo que devemos incessantemente exigir de todo sistema, a união do sujeito e do objeto em um Eu absoluto (ou qualquer que seja o nome que lhe é dado) é sem dúvida possível, *no plano estético*, na intuição intelectual.” (LACOUE-LABARTHE; NANCY, 1978, p. 41)¹⁴. Assim, é certo que o âmbito intuitivo está presente no idealismo¹⁵, mas quando observamos o significado idealista da intuição, torna-se claro que, em primeiro lugar, ela sempre surge como pontos esparsos do pensamento filosófico especulativo, como se tivesse a finalidade de funcionar como pontapé inicial para que as deduções puramente intelectuais possam ganhar lugar. Sempre prezando pela atividade intelectual teórica, o idealismo se baseia em momentos intuitivos limitados. Embora se permita a intuição, ela acontece como evento único, cujos efeitos se configuram como racionalizações dessa instância intuitiva primeira. Por isso, Benjamin determina que, no idealismo, o pensar intuitivo é um pensar relativamente objetivo na medida que o que se preza é o conteúdo do que se apresenta. Já nos românticos, a intuição se determina pelo aspecto formal, não contedístico. Não se prender a um conteúdo é o que permite a intuição de acontecer inúmeras vezes: não se limitar a um objeto específico é o que faz com que a forma intuitiva possa apresentar ocorrências infinitas. Segundo Benjamin, o que “em Fichte ocorre em apenas “um único caso” é uma função necessária da reflexão” (BENJAMIN, 2002, p. 37). É o aspecto formal da intuição o que lhe permite apresentar seu “caráter infinito e puramente metódico do puro pensar” (BENJAMIN, 2002, p. 37).

Por isso, Schlegel pode identificar que a intuição intelectual é o imperativo categórico de toda teoria (SCHLEGEL, 1997, p. 58), de modo a evidenciar não só seu aspecto mais fecundo e mais arrebatado-

13. Temporalmente Hölderlin se afastaria do chamado primeiro romantismo, de modo que o mesmo não se incluía entre os intelectuais engajados na Athenäum. Contudo, alguns autores explicitam a proximidade de Hölderlin com o pensamento dos primeiros românticos. De acordo com Blanchot: “O romantismo é excessivo, mas se primeiro excesso é um excesso de pensamento. Abuso de que não se poderia responsabilizar unicamente Schlegel, já que a mesma febre intelectual, a mesma vertigem de aprofundamento teórico agita Novalis, já que Holderlin se consome em pensamentos que não são apenas pensamentos de da poesia e pela poesia”. Diante de tal aproximação, não nos pareceu arbitrário incluir Holderlin em nossa investigação. In: BLANCHOT, 2010, p. 104.

14. No original: “J’essaie de prouver que ce que l’on doit incessamment exiger de tout système, l’union du sujet et de l’objet em un Moi absolu (ou quel que soit le nom qu’on lui donne) est sans doute possible sur le plan esthétique, dans l’intuition intellectuelle”.

15. Quando, por exemplo, se pensa na intuição intelectual considerada como estética em Schelling, que se insere a criação artística de certa forma, ela aconteceria subordinada a um aspecto intelectual, pois seu intuito não seria pensá-la 1- no viés sensitivo, 2- como bastando a si mesma. Ao contrário, ela se reinsere na sua filosofia da identidade, de modo que possui a finalidade de ser mais um “pedaço do quebra-cabeça” para se chegar à relação de identidade entre o sujeito e objeto. De certa forma, isso se confirma pela análise de Manfred Frank que contrapõe o sentido de intuição de Schelling ao de Holderlin: “Apenas por intuições (e nessas, apenas aquelas que contêm sensação) se alcança o Ser existencial, o qual revela a si na tese original. Em contraste, Schelling acredita que ele pode estabelecer as três (concretas) categorias modais (possibilidade, atualidade e necessidade) no Eu absoluto. (...) Agora, Schelling, como Fichte mas não como Kant e Jacobi, não adota nada que seja definido como efecção (*Affektion*) produzida por dados sensíveis fornecidos independentemente (“sensação”). No original: “For only *intuitions* (and within these, only those which contain *sensation*) reach existential Being, such that it “reveals” itself in the original thesis. In contrast, Schelling believes that he can establish the three (concrete) modal-categories (possibility, actuality, and necessity) in the absolute I (...) Now Schelling, like Fichte but unlike Kant and Jacobi, does not adopt any so-called affection (*Affektion*) produced through independently given sense data (“sensation”). In: FRANK, 2008, p. 100. A mesma coisa se sugere em Lacoue-Labarthe e Nancy: “Parece em particular que a ideia de uma realização da filosofia somente pelo plano estético – e não como devia afirmar Schelling nessa época e como afirmara sempre Hegel sobre o plano do saber – se deve, propriamente, a Holderlin”. No original: “Il semble en particulier que l’idée d’un accomplissement de la philosophie seulement sur le plan esthétique – et non comme devait l’affirmer Schelling à cette époque et comme l’affirmera toujours Hegel, sur le plan du savoir – revienne en propre à Holderlin. In: LACOUE-LABARTHE; NANCY, 1978, p. 41. Por isso, observa-se no próprio Schelling o aspecto demasiado intelectual da intuição: “Uma intuição deve se deixar mostrar na inteligência, pela qual em um e mesmo fenômeno do Eu se coloca como consciente e sem consciência, e antes de mais nada, através desta intuição que fazemos a inteligência em sua totalidade emergir de si”. No original: “Es muss also in der Intelligenz selbst eine Anschauung sich aufzeigen lassen, durch welche in einer und derselben Erscheinung das Ich für sich selbst bewußt, uns bewußtlos ist, und erst durch eine solche Anschauung bringen wir die Intelligenz gleichsam ganz aus sich selbst heraus.” In: SCHELLING, 2000, p.281.

dor, mas o seu caráter de condição de possibilidade para a própria reflexão. Seria ela que brotaria subitamente como gestos e agitações do espírito que “efetua uma eterna auto demonstração” (SCHLEGEL, 1997, p. 58). É Novalis que parece indicar essa movimentação incessante do espírito que se diferencia do proposto pelo idealismo especulativo:

Rico de espírito é aquilo em que o espírito incessantemente se revela, pelo menos aparece frequentemente de novo, em forma alterada; não apenas, digamos, uma só vez, assim no começo, como em muitos sistemas filosóficos (SCHLEGEL, 1997, p. 98).

Mas a partir de que meios ou artifícios o romantismo poderá expressar esses rompantes intuitivos que justamente parecem substituir o processo dialético contínuo? Surgindo como uma espécie de estratégia metodológica extraordinária, observamos aquilo que o romantismo identificou como o Chiste (*Witz*), motivo que expressa um conteúdo essencialmente irônico, e que não exerce um papel menor do que o saber especulativo (LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 1978, p. 76). O *Witz* não se limitaria a ser apenas um gênero ou forma, mas antes expressaria um “saber-ver imediato, absoluto” (LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 1978, p. 75)¹⁶, meio de acesso para o visar metafísico. Contudo, não se trata de um acesso direto ao Absoluto, mas sim de uma mediação que se viabiliza porque cabe ao produto irônico ou ao chiste reproduzir o caos. Este é o lugar da geração, poder de produção, de modo que a tarefa propriamente romântica não seria de dissipar ou absorver o caos, mas de o construir ou fazer da desorganização uma obra (LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 1978, p. 73). É na criação que se tem uma espécie de reverberação do caos, sua materialização enquanto obra. Assim, Schlegel pode definir a ironia como “consciência clara da eterna agilidade, do caos infinitamente pleno” e, ao mesmo tempo, o próprio caos como “aquela confusão da qual pode surgir um mundo” (SCHLEGEL, 1997, p. 153). A obra que se serve da ironia se apropria do caos infinito, de modo que o poder poético do sujeito seja justamente a criação ou reconstrução do mundo a partir do caótico. Por isso Novalis indica que “*Witz* é criador, ele fabrica semelhanças” (*Apud* LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 1978, p. 75)¹⁷.

O *Witz* como expressão irônica se assemelha a intuição intelectual, pois se insere como esse rompedor de genialidade ou espírito, que aparecem como um relâmpago (*Blitz*), tal como Benjamin já salientou. Surgindo como um médium conceitual, termo místico que deixa entrever um elemento intuitivo, o que se demonstra é irrupção e não sistematização (BENJAMIN, 2002, p. 54). Por isso, igualmente, Lacoué-Labarthe e Nancy entendem que a forma do romantismo por excelência deve ser o fragmento e não o sistema filosófico. No romantismo, torna-se necessário escrever em fragmentos porque, justamente, a genialidade só se deixa apreender de forma fragmentária: “Chiste é espírito social incondicionado, ou genialidade fragmentária” (SCHLEGEL, 1997, p. 22). Em desacordo com o modo como o idealismo tratava o pensamento, o romantismo irá se contrapor a uma suposta sistematização da intuição. Esta apareceria de forma espontânea, imprevisível, só podendo, portanto, ser colocada no papel em fragmentos. Existiria, portanto, uma exigência fragmentária, na medida em que a intuição se inscreve como arroubo de genialidade, expresso pelo *Witz* ou achado irônico - pontual e certo. Assim, forma radicalmente cortante como um relâmpago que aparece e se finda no instante, o fragmento aparece como alternativa para o edifício contínuo e massivo do sistema.

Diante de tudo o que foi exposto, observamos como o romantismo se contrapõe ao idealismo tanto pelo sentido de intuição e reflexão, como pela forma fragmentária e não sistemática. Enquanto os idealistas buscaram o sistema que se assentava em um pressuposto intuitivo único, do qual a reflexão de tipo dialética progredia, os românticos pensaram na intuição como espontaneidade arrebatadora e múltipla, que só poderia ser expressa de forma fragmentária, e de modo que a reflexão se revelasse como criação. Retomando nossa hipótese inicial, é certo que o romantismo teve, juntamente com o idealismo, a preo-

16. No original: “Le *Witz* est un savoir-voir immédiat, absolu.”

17. No original: “Le *Witz* est créateur, il fabrique des ressemblances”.

cupação com o Incondicionado, Todo ou Infinito. Contudo, a forma como essa relação com a Infinitude aparece nos românticos é o que os separa definitivamente dos idealistas. De acordo com Manfred Frank, a noção do Incondicionado estaria presente na produção de Novalis, Schlegel e Hölderlin de modo que nos três haveria uma *aspiração* ao Incondicionado (FRANK, 2008, p. 57-58). Aspiração ao incondicionado remonta, dessa forma, o tema da nostalgia da infinitude: aspirar ao infinito demonstraria assim a impossibilidade de seu completo aprisionamento pelo processo de *Aufhebung*.

A aspiração, nostalgia ou busca que aqui identificamos apresentam uma quebra com o modo dialético de se relacionar com a Infinitude porque não se trata de um movimento de eliminação das contradições que se colocam para o pensamento. Na dialética, o processo pelo qual o sujeito suprassume o objeto, de forma que se chegue em uma identidade com um Eu absoluto – algo inclusive reconhecido pelo próprio Hölderlin como o que gera a construção de sistemas filosóficos – se baseia na própria ideia de resolução ou dissolução da negatividade. Com o romantismo, é a necessidade da resolução da contradição que é abandonada, ou seja, a condição de possibilidade da reflexão deixa de ser o movimento da *Aufhebung*. Ora, Fichte entende o objeto exterior como determinação do Eu, de modo que a finalidade de todo processo reflexivo seja chegar à conclusão de que a exterioridade deve ser subsumida à atividade de um Eu absoluto, de modo que “a fonte de toda realidade é o Eu. Apenas através do Eu que o conceito de realidade é dado” (FICHTE, 2014, p.37)¹⁸. Mesmo Schelling, que apresenta um pensamento mais voltado para a realidade e natureza, e não totalmente circunscrito ao Eu, ainda assim pretende chegar na identidade entre o sujeito e objeto, de modo que o Eu consiga ter a apreensão total do que se opera no real. Mais ainda, o que observamos é como Hegel entende que a atividade real da consciência é sempre a suprassunção da negatividade. Todo o sentido de reflexão por parte da consciência acontece a partir da eliminação daquilo que se posiciona contra o sujeito, a saber, o objeto ou negatividade.

Radicalmente contrária é a atitude romântica em relação à contradição, em que podemos ler:

Uma vez que se tenha predileção pelo absoluto e não se possa deixar disso, então não resta outra saída senão se contradizer sempre e vincular extremos opostos. O princípio de contradição está mesmo irremediavelmente perdido, e se tem somente a escolha entre querer comportar-se passivamente em relação a isso ou querer elevar a necessidade, pelo reconhecimento, à fidalguia de ação livre (SCHLEGEL, 1997, p. 45).

Buscar o Absoluto significa se contradizer e, ao mesmo tempo, aceitar o vínculo de opostos sem que um deva necessariamente eliminar o outro – ou seja, sem que a tese precise superar a antítese, sem que o sujeito necessariamente suprassuma o objeto. Ao contrário, os opostos coexistem, mesmo quando conformando uma relação paradoxal. Por isso Schlegel se refere a ironia como “forma do paradoxo. Paradoxo é tudo aquilo que é ao mesmo tempo, bom e grande” (SCHLEGEL, 1997, p. 28). O paradoxo se determina como a própria convivência de termos contraditórios que não se auto excluem. Assim, a contraposição paradoxal não aparece como um demérito que deve ser necessariamente resolvido, mas como fator inevitável da realidade, evidenciado pelo fato de que o próprio pensamento é naturalmente paradoxal. Disso se segue que o paradoxo deflagra uma espécie de crise para a consciência filosófica, que não conseguiria operar a suprassunção da antítese. A tentativa de sempre eliminar o oposto, positivar o negativo, que se configura como o próprio modo de funcionamento da dialética especulativa, é emperrada pelo paradoxal – ser X e, simultaneamente, ser não-X é se opor à qualquer tentativa de resolução da contradição.

Dessa forma, o romantismo não só entendeu o paradoxo e a contradição como inextinguíveis e insuperáveis, como ainda os pensou como o motor mesmo da reflexão. Pensar paradoxalmente significa dar voz à multiplicidade de intuições intelectuais, é pensar pelo *Witz*, criar pela ironia, mas acima de tudo,

18. No original: “Aller Realität Quelle ist das Ich. Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben. Aber das Ich ist, weil es sich setzt, und setzt sich, weil es ist.”

dar uma espécie de autonomia para a singularidade, de modo que não seja necessário subsumi-la ou incorporá-la dentro do sistema. A valorização do paradoxo se afina, portanto, às ideias de ironia e intuição: a ruptura com o princípio de contradição que pautou a maior parte do pensamento filosófico significa, ao mesmo tempo, romper com a lógica excludente, com uma linearidade do pensamento que tende a um andamento progressivo ou evolutivo. Por isso Schlegel afirma que não se deve pensar a ironia “como aniquilamento, e sim como realização” (HARTMANN, 1983, p. 204). Ainda na *Athenaeum* se lê: “a filosofia anda demasiadamente em linha reta, e ainda não é suficiente cíclica” (SCHLEGEL, 1997, p. 53). Diante de toda essa argumentação, observamos como se consolida uma espécie de crítica romântica ao saber filosófico de tipo especulativo, que encontra na dialética o método de conhecimento metafísico. Novalis expressa essa incapacidade de se ter conhecimento puramente teórico da Totalidade porque, segundo ele, “buscamos por toda a parte pelo Incondicionado (*Unbedingte*) e achamos sempre apenas coisas condicionadas (*Dinge*)” (Apud FRANK, 2008, p. 50).

A tentativa de alcançar o Incondicionado sempre se frustra porque, ao se querer pensar em uma totalidade que abarca, na verdade só se consegue chegar na singularidade autônoma. A síntese total de todas as coisas para dentro do Eu absoluto, que conseguiria dar a demonstração teórica da existência metafísica da totalidade, nunca poderia se efetivar, porque só se pode ter acesso a coisas singulares. Hartmann parece ter feito uma boa leitura de todo esse contexto romântico e do diálogo do mesmo com o idealismo na medida em que afirmou:

A finitude das coisas é uma ironia, um jogo das escondidas; é o êxtase da contemplação humana desta finitude e o auto desconhecimento ou ilusão acerca de si mesmo. O infinito não se encontra para além do finito mas sim dentro dele, em imediata proximidade e por toda parte, e todavia eternamente inapreensível. A ação do artista consiste em fazer surgir luminosamente o infinito no finito. A sua ação é varinha mágica que desperta o espírito oculto (HARTMANN, 1983, p. 190).

Assim, é impossível chegar no conhecimento do Infinito, pois só se pode ter acesso ao finito, coisas singulares que, embora tragam em si o sentido de infintude, não lhe permitem o acesso. A ideia de um sujeito que possa apreender a exterioridade se coloca como equivocada, equívoco no qual o idealismo teria caído. O problema inerente à dialética idealista foi pensar que seria possível trazer uma total identificação entre sujeito e objeto, de modo que no final eles entrassem em uma relação de identidade. Nesse movimento de incorporação em que se apaga o aspecto singular das coisas individuais, a pretensão é a subsunção do mundo no interior do Eu de modo a se chegar numa relação de identidade ($A=A$).

Segue-se daí que, em um pequeno texto de Hölderlin, que coube em uma simples folha de papel e que foi denominado *Juízo e Ser* (Apud CICERO, 2015, p. 235), o poeta revela seu pensamento filosófico na medida em que entende que todo juízo, (e juízo aqui significa o tradicional julgamento filosófico que se incarna na proposição “isto é isto”), já se tem uma separação entre sujeito e objeto. Segundo Holderlin, “Juízo, é no sentido mais elevado e forte, a separação original (*die ursprungliche Trennung*) do objeto e sujeito mais intimamente unido na intuição intelectual, aquela separação através da qual tornam-se em primeiro lugar possíveis objeto e sujeito.” (Apud CICERO, 2015, p. 235). Ou seja, em qualquer juízo intelectual, mesmo aquele em que se coloca a proposição mais elementar como “Eu sou Eu”, a cópula referente ao verbo “ser” já demonstra uma separação intransponível entre o primeiro Eu e o segundo Eu. Ou seja, até nas proposições de identidade, há intrinsecamente diferenciação. Dessa forma, esse Eu absoluto, síntese máxima que abrigaria em si os objetos externos, é sempre contraditório, porque nunca poderia estar em uma relação de identidade com nada, nem consigo mesmo:

É claro que na tradição aristotélica, juízo é dissociação mas também associação. Só que, ao fazer a ponte que associa elementos separados, o juízo já admite que são diferentes. Portanto, *não alcança o absoluto*. Cai numa contradição entre conteúdo e forma: o que quer expressar é a indistinção dos termos que relaciona, mas só faz ao distinguir esses termos. (DUARTE, 2011. p. 33).

Nesse sentido, o juízo não pode ser entendido como fator associativo, ao contrário, seria o ser que poderia sugerir essa unificação como predicado em comum, de modo que, quando dizemos “isto é aquilo”, tanto o isto quanto aquilo possuem a característica de serem. Assim, “para serem sujeito e objeto, sujeito e objeto precisam ser” (DUARTE, 2011. p. 33).

Hölderlin não aceita a possibilidade de uma identificação absoluta, de forma que o sujeito apareça em total identidade com o objeto. Nesse sentido, negar tais juízos é contestar a proposição básica do idealismo de que o Eu pode aceder ao Absoluto de modo a se identificar com ele (Sujeito=Objeto). Trata-se, portanto, de revelar a impossibilidade do conhecimento total do Infinito, pois, embora busquemos por essa instancia incondicionada, só possuímos realmente acesso às coisas finitas, singularidades que não podem ser suprassumidas pelo processo dialético da consciência filosófica. Contudo, interditar a porta de entrada para o infinito não significaria deixar de possuir uma relação com o mesmo: é possível ter o sentimento do Ser (FRANK, 2008, p. 64), ou ainda a busca ou nostalgia pelo infinito, momentos de aproximação (FRANK, 2008, p. 54) em que se resvala na infinitude. Principalmente, pela obra de arte, tal como Hartmann afirmou acima, é que se pode chegar no lugar limítrofe em que se intui, se sente ou se contempla o infinito, sem, contudo, o apreender – Incondicionado pensado no plano estético.

Conclusão

Seria esse modo de relação com o infinito que permitiria ao romantismo apresentar um projeto de reflexão tipicamente filosófico que não só se distingue do sistema tradicional como ainda esboça uma nova perspectiva do relacionamento entre o indivíduo e a Totalidade. Todo, Absoluto, infinito, realidade, o que se revela em tais denominações é a própria ideia de fundamento metafísico o qual tanto o romantismo como o idealismo buscaram tangenciar. Assim, a distorção que o romantismo oferece do idealismo se configura como transformação do próprio fazer filosófico. Mudando o modo como se lida com o infinito, muda-se também a própria perspectiva do que seria a reflexão do indivíduo. O afastamento do romantismo em relação ao idealismo perde totalmente a aparência de uma querela entre arte (literatura) e filosofia. A ideia de que a disciplina filosófica se distancia da literatura aparece como secundária diante do problema de natureza terminantemente filosófica que se anuncia. Ao contrário de se incorrer nos aspectos que fazem de Schlegel um romântico e Hegel um idealista, estabelece-se uma diferenciação entre duas “atitudes” filosóficas que sugerem tipos diferenciados de reflexão e, com isso, modos diferentes de se pensar o infinito enquanto fundamento metafísico.

Isto posto, buscamos demonstrar como o romantismo teria buscado a ironia e o *Witz* como elementos que substituem a dialética, na medida em que o irônico e o chiste expressam o sentido paradoxal e contraditório das coisas e do pensamento. O paradoxo e a contradição tomam corpo nos achados chistosos porque se trata da apresentação e valorização da singularidade não enquanto esta precisa ser suprassumida e superada. O irônico funciona como esse limite em que se tem a singularidade com a qual nos deparamos a todo momento e, ao mesmo tempo, a evidência da frustração de aceder desse particular para o geral. Por isso, o achado irônico se coloca como intuitivo, momento perceptivo de cunho estético que aparece repentinamente e se desvanece com igual rapidez. Por um lado, o *Witz* demonstra a produtividade ilimitada enquanto reprodução do caos. Ao mesmo tempo demonstra a nossa incapacidade de ultrapassar o singular para se atingir o Todo – inúmeras singularidades que surgem em tensão, mas que bloqueiam qualquer síntese associativa. Assim, o Todo está e não está ao mesmo tempo, aparece fulgurante e imediato na finitude que nunca entrega a infinitude crua, que se revela e ao mesmo tempo se recolhe no paradoxal. Toda essa economia do singular, do paradoxo e do contraditório, que se estabelecem em uma relação conturbada é o que a própria obra de arte dos românticos tenta trazer à luz. Por isso também a ideia de reflexão não pode ser pensada como o progredir contínuo

de acordo com o método dialético, que vai de uma tese, suprassume a antítese e se coroa com a síntese, mas sim como essa capacidade criativa incessante e ilimitada. O caos ao que Lacoue-Labarthe e Nancy se referem é justamente esse processo incansável de criação e destruição de singularidades que pode ser apenas representada na obra de arte. É, portanto, impossível pensar em outra forma de produção que não seja a fragmentária, pois é o fragmento que se demonstra como corte radical e único, de forma a substituir o encadeamento argumentativo do sistema.

Bibliografia

- BENJAMIN, Walter. *O Conceito de Crítica de arte no Romantismo Alemão*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras. 2002.
- BLANCHOT, Maurice. *A Conversa Infinita*. Trad. João Moura Jr., São Paulo: Editora Escuta, 2010.
- CICERO, Antônio. *Poetas que pensaram o mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- DUARTE, Pedro. *Estio do Tempo, Romantismo e estética Moderna*. Rio de Janeiro: Zahar. 2011.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Leipzig: Edition Holzinger, 2014.
- FRANK, Manfred. *The philosophical Foundations of early german Romanticism*. Trad. Elizabeth Millan. New York: State University of New York Press, 2008.
- HARTMANN, Nicolai. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986.
- KRONER, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Vol. I Tübingen: J.C.B.Mohr: 1921.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, NANCY, Jean-Luc. *L'absolu littéraire, théorie de la littérature du romantisme allemand*. Paris: Éditions du Seuil. 1978.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Edition Meiner, 2000.
- SCHLEGEL, Friedrich. *O Dialeto dos Fragmentos*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.

Recebido em 12/06/2017
Aprovado em 17/10/2017