

Impresso no Brasil, maio de 2014

Título original: *Hegel*

Copyright © Cambridge University Press 1975

Todos os direitos reservados.

Os direitos desta edição pertencem a

É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora Ltda.

Caixa Postal: 45321 · 04010 970 · São Paulo SP

Telefax: (5511) 5572 5363

e@erealizacoes.com.br · www.erealizacoes.com.br

Editor

Edson Manoel de Oliveira Filho

Gerente editorial

Sonnini Ruiz

Produção editorial

Liliana Cruz

Preparação de texto

Nina Schipper

Revisão

Renata Gonçalves

Capa e projeto gráfico

Mauricio Nisi Gonçalves / Estúdio Ê

Diagramação e editoração

André Cavalcante Gimenez / Estúdio Ê

Pré-impressão e impressão

Assahi Gráfica e Editora

Reservados todos os direitos desta obra. Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica ou mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer outro meio de reprodução, sem permissão expressa do editor.

Tradução: Nélcio Schneider

SISTEMA, MÉTODO E ESTRUTURA

CHARLES
TAYLOR

 **Realizações
Editora**

Aspirações de uma nova época

Hegel nasceu em 1770, no momento em que a cultura alemã iniciava a mudança decisiva conhecida como *Sturm und Drang*, e quando nascia a geração que revolucionaria o pensamento e a literatura alemães na virada do século. Hegel pertence a essa geração, que foi chamada, um tanto imprecisamente, de geração “romântica”. De fato, essas etiquetas partidárias induzem a erro; havia certas preocupações que prendiam a atenção dos pensadores e artistas dessa geração, quer sejam qualificados de românticos ou não, preocupações que eram compartilhadas até mesmo por críticos veementes dos românticos, como Hegel. Não conseguiremos entender realmente o que ele queria, sem vislumbrar as aspirações e os problemas básicos que o dominavam, e estes eram os de sua época.

É claro que se tratou de uma época revolucionária. Essa frase se tornou trivial para nós, porque a revolução no mundo tem se tornado quase uma constante da nossa experiência. Porém, na década de 1790, a Revolução atingiu seu impacto total, quando as ondas de choque vindas de Paris se espalharam pela Europa; e seu impacto foi tanto mais forte por ter sido ambivalente: entusiasmo seguido de horror perplexo entre a jovem *intelligentsia* da Alemanha. Muita coisa nos escritos de Hegel e de seus contemporâneos pode ser explicada pela necessidade de obter clareza sobre a dolorosa, perturbadora e conflituosa experiência moral da Revolução Francesa. Mas também devemos obter uma noção do meio no qual esse evento que fez época repercutiu, a atmosfera de pensamento e sentimento em que foi formada e se desenvolveu a então nascente geração de jovens alemães bem-educados.

Talvez o modo mais econômico de esboçar essa atmosfera ou seus aspectos que mais nos ajudarão a entender Hegel seja delinear um problema central que insistentemente demandou uma solução dos pensadores dessa época. Ele dizia respeito à natureza da subjetividade humana e sua relação com o mundo. Era o problema de unir duas imagens aparentemente indispensáveis do ser humano que, em certo nível, possuíam profundas afinidades uma com a outra, e, no entanto, não podiam senão se apresentar como completamente incompatíveis.

Essas duas visões surgiram como reações à – e, em consequência, parcialmente como desenvolvimentos da – corrente principal do pensamento iluminista radical, como este foi desenvolvido durante os séculos XVII e XVIII na Inglaterra e na França. Refiro-me à linha de pensamento que teve início com a revolução epistemológica que foi em parte

inspiradora, em parte beneficiária, da revolução científica do século XVII. Ela foi desenvolvida por pensadores tão diversos quanto Bacon, Hobbes, Descartes e Locke; sendo autenticada pela ciência de Galileu e Newton, ela consolidou a sua posição no século XVIII não só como teoria do conhecimento, mas também como teoria do ser humano e da sociedade. Pelas mãos de seus protagonistas mais radicais, ela evoluiu rumo a um atomismo e mecanicismo consumados, às vezes chegando às raízes do materialismo, em sua explicação do ser humano e da sociedade, e converteu-se num utilitarismo radical no campo da ética. Helvétius, Holbach, Hume, Bentham podem ser considerados como representantes de diferentes correntes desse vasto caudal.

Ora, há muitas maneiras de interpretar esse movimento de ideias; a mais comum é a que acabamos de mencionar: que a vemos, primordialmente, como uma revolução epistemológica com consequências antropológicas. Porém, será mais relevante para os nossos propósitos tentarmos nos concentrar na noção de sujeito subjacente a essa revolução desde o princípio.

Como inovadores epistemológicos, os modernos do século XVII dirigiram o seu desprezo e as suas polêmicas contra a ciência aristotélica e a visão do universo que se havia enredado com ela no pensamento medieval e no da primeira fase da Renascença. As causas finais e a respectiva visão do universo como uma ordem significativa de níveis qualitativamente diferenciados deram lugar, primeiro, a uma visão platônico-pitagórica da ordem matemática (como em Bruno, Kepler e parcialmente também em Galileu), e, por fim, à “moderna” visão de mundo das correlações em última instância contingentes, a serem pacientemente mapeadas pela observação empírica. Do ponto de vista moderno, essas visões do período inicial traíam uma deplorável, embora compreensível, fraqueza humana, uma autoindulgência com que projetavam nas coisas as formas que mais desejavam encontrar, nas quais se sentiam plenificados ou em casa. A verdade e a descoberta científicas requerem austeridade, uma batalha corajosa contra aquilo que Bacon chamou de os “ídolos da mente humana”.

Todos nós somos suficientemente “modernos” para ter “comprado” boa parte dessa história. É com um misto de condescendência e embaraço que lemos uma passagem como a seguinte, uma “refutação” da descoberta das luas de Júpiter por Galileu, datada do início do século XVII.

Há sete janelas dadas aos animais no domicílio da cabeça, através das quais o ar é admitido no tabernáculo do corpo, para iluminá-lo, aquecê-lo e alimentá-lo. Quais são essas partes do *microcosmo*? Duas narinas, dois olhos, dois ouvidos e uma boca. Assim sendo, nos céus, como em um *macrocosmo*, há duas estrelas favoráveis, duas impropícias, duas lunares e Mercúrio indeciso e indiferente. A partir dessa e de muitas outras similaridades na natureza, como a dos sete metais, etc., cuja enumeração seria muito tediosa, inferimos que o número de planetas é necessariamente sete.¹

O que parece estar na base dessa argumentação, na qualidade de assunção “antropomórfica”, é a visão de uma ordem significativa. Ela pode ser chamada de ordem significativa porque a noção é a de que diferentes elementos na criação expressam ou corporificam uma certa ordem de ideias – é por isso que os orifícios na cabeça, os planetas, os metais e outros fenômenos “cuja enumeração seria muito tediosa” podem ser todos postos em relação uns com os outros. Todos eles corporificam a mesma ideia refletida em diferentes meios, assim como “faz calor” e “*il fait chaud*” expressam o mesmo enunciado em diferentes línguas. E, devido a essa correspondência, podemos deduzir a natureza de uma a partir da outra, exatamente como sei, a partir do que aprendi, que, se alguém diz “faz calor” em francês, fala “*il fait chaud*”. A ideia da ordem significativa está inseparavelmente ligada à das causas finais, pois postula que a disposição do universo é como é, e se desenvolve do modo como o faz, visando corporificar essas ideias; a ordem é a explicação última.

Entender o mundo em categorias significativas que existem para corporificar ou expressar uma ordem de ideias ou arquétipos, que manifestam o ritmo da vida divina ou os atos fundantes dos deuses ou a vontade de Deus; ver o mundo como um texto ou o universo como um livro (uma noção de que Galileu ainda se serviu) – esse tipo de visão *interpretativa* das coisas, que de uma ou outra forma desempenhou um papel bastante importante em muitas sociedades pré-modernas, pode afigurar-se a nós como o paradigma da projeção antropomórfica sobre o mundo, apropriado a uma era em que o ser humano não era plenamente adulto. E se este for o único modo que temos de ver essa transição que houve em nossa história intelectual e cultural, então teremos de interpretar as revoltas contra o mecanicismo do final do século XVIII, a visão de Goethe, a imaginação romântica, as filosofias da natureza de um Schelling ou de um Hegel simplesmente como um colapso nervoso, um retorno nostálgico a confortáveis ilusões mais antigas.

Esse modo de ver as coisas não é incomum, mas está longe de compreender o ponto decisivo dessas reações, bem como obscurece o modo como as questões suscitadas continuam centrais hoje. Em vez de ver a questão entre Galileu e os filósofos de Pádua, entre a ciência moderna e a metafísica medieval, como uma batalha entre duas tendências presentes no *self*, uma implementando ilusões confortadoras, a outra fazendo frente a duras realidades, podemos encará-la como uma revolução nas categorias básicas com que entendemos o *self*. Isso não quer dizer que ela tenha sido entendida dessa maneira na época, mas que essa formulação é mais apropriada para nos ajudar a entender os movimentos do final do século XVIII.

A leitura que os modernos fazem dos seus predecessores e oponentes como presos numa teia de ilusão que teceram para si mesmos, projetando significados divisados na mente de modo autoindulgente sobre os fatos, é decorrência compreensível da batalha dos inovadores para libertar-se de uma venerável ortodoxia. Porém, esta persiste parcialmente porque a própria completude da revolução moderna milita no sentido contrário

¹ Apud S. Warhaft (ed.), *Francis Bacon: A Selection of His Works*. Toronto, 1965, p. 17.

ao nosso entendimento da visão que ela substitui. A própria noção moderna do *self*, que é o *locus* dessa batalha entre indulgência e austeridade, só vem a existir, de fato, no século XVII, embora a visão epicureia a prenuncie em certa medida.

A diferença essencial talvez possa ser formulada desta maneira: o sujeito moderno é autodefinitório, ao passo que, em visões anteriores, o sujeito é definido em relação a uma ordem cósmica.

Qualquer explicação do sujeito humano precisa fazer frente a certas facetas universais da experiência: que há momentos em que é possível estar “em sintonia” consigo mesmo, com os próprios interesses centrais, em que podemos ter clareza sobre quem somos e sobre quais são nossos propósitos, enquanto, em outros momentos, estamos confusos, sem clareza ou perturbados, divididos entre este caminho e aquele ou obcecados com o que não é essencial, ou apenas atonitadamente desmemoriados. Muitos conceitos e muitas imagens podem ser usados para descrever essas condições opostas: harmonia *versus* conflito, profundidade *versus* superficialidade, posse de si mesmo *versus* perda de si mesmo, autocentrismo *versus* dispersão. E, obviamente, nenhuma é neutra, no sentido de que cada uma propõe uma interpretação do que está em jogo e de que pode ser contestada. Com efeito, diferentes noções do sujeito sugerem interpretações muito diferentes.

Se tomarmos “autopresença” como termo provisório contraposto a “distração” ou “dispersão” para designar as oposições nesse ponto, poderemos dizer que a visão de sujeito oriunda da tradição dominante dos antigos foi a de que o momento em que o ser humano esteve mais plenamente em contato consigo mesmo se deu quando ele esteve em sintonia com uma ordem cósmica, e em sintonia com ela no modo mais apropriado a ela como ordem de ideias, isto é, mediante a razão. Este é claramente o legado de Platão; a ordem na alma humana é inseparável da visão racional da ordem do ser. Para Aristóteles, a contemplação dessa ordem é a atividade mais elevada do ser humano. A mesma noção básica está presente na visão neoplatônica que, por intermédio de Agostinho, torna-se fundante para grande parte do pensamento medieval.

Nessa visão, a noção de um sujeito que alcança autopresença e clareza na ausência de qualquer ordem cósmica, ou na ignorância da ordem cósmica e sem relação com ela, é completamente destituída de sentido: despertar de um sonho, de uma confusão, de uma ilusão *nada mais é que* ver a ordem das coisas. Podemos dizer isto dessa visão: não há nela noção do *self* no sentido moderno, isto é, no sentido de uma identidade que posso definir para mim mesmo sem referência ao que me rodeia e ao mundo em que estou situado. Antes, sou essencialmente visão de... uma ordem ou uma ilusão.

Ora, a mudança que ocorreu na revolução do século XVII é, *inter alia*, uma mudança para uma noção moderna do *self*. É esse tipo de noção que está na base do *cogito* de Descartes, no qual a existência do *self* é demonstrada, enquanto a existência de tudo que é externo, até mesmo a de Deus, permanece duvidosa. De modo similar, é essa noção que está na base da emancipação do significado. Se o ser humano só alcança a autopresença

mediante uma visão racional da ordem cósmica, que é uma ordem de ideias, e se a ciência, como o modo mais elevado de consciência, pressupõe autopresença, então a ciência deve ser fundada numa visão de ordem significativa. Não implementado como um argumento, mas antes como um limite tácito ao pensamento, esse raciocínio deve ter servido de suporte para o argumento dos oponentes de Galileu. Se *tivesse* de haver uma ordem significativa, então o conjunto de correspondências que eles mobilizam é bastante convincente, admitidas outras assunções correntes. Porém, na base deve haver uma ordem porque essa era uma das condições da apreensão racional do mundo que chamamos de ciência, assumindo-se que essa racionalidade = visão dessa ordem. É claro que seria anacrônico colocar isso como *argumento* nas bocas dos contemporâneos. Porque somos nós, os pós-kantianos, que podemos apresentá-lo como um argumento transcendente a partir do fato da ciência. Porém, não é incoerente ou ilegítimo concebê-lo como um limite inarticulado do pensamento.

No entanto, a relação inversa também se sustenta, e prescindir de uma noção de ordem significativa era o mesmo que redefinir o *self*. A situação agora está invertida: posse plena de si mesmo requer que libertemos a nós mesmos das projeções de significados sobre as coisas, que sejamos capazes de tomar distância do mundo e de nos concentrar puramente em nossos próprios processos de observação e pensamento sobre as coisas. O velho modelo assumiu a feição de um sonho de autodispersão; autopresença passou a ser estar consciente do que somos e do que estamos fazendo em termos de abstração em relação ao mundo que observamos e julgamos. O sujeito autodefinitório da epistemologia moderna é, por conseguinte, naturalmente, a subjetividade atomista da psicologia e da política que brotaram do mesmo movimento. A própria noção de sujeito assume um novo significado no contexto moderno, como apontou um certo número de escritores contemporâneos.²

Já foi mencionado que essa noção moderna do *self* obviamente não era sem precedentes. Os epicureus e os céticos, entre os antigos, apresentaram uma visão do *self* que se definia como abstração de qualquer ordem; e não é surpresa que essa tradição minoritária entre os antigos tenha fornecido uma parte do combustível para a revolução moderna, ou que muitos vultos do Iluminismo tenham sentido grande afinidade por Epicuro e Lucrécio. Porém, o sujeito moderno proporcionou uma guinada significativamente nova.

Os epicureus e os céticos obtiveram uma noção de autodefinição mediante retraimento do mundo; sua arma foi o ceticismo quanto à ordem cósmica, ou um pleito pela irrelevância dos Deuses. Em contraste, a mudança moderna para um sujeito autodefinitório estava ligada a um sentido de controle sobre o mundo – intelectual no começo e depois tecnológico. Isto é, a moderna certeza de que o mundo não deveria ser visto como um texto ou uma corporificação de significado não estava fundada numa

² Por exemplo, Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”. In: *Holzwege*. Frankfurt a.M., 1950, p. 81-85.

percepção de sua desconcertante impenetrabilidade. Pelo contrário, ela cresceu com o mapeamento das regularidades nas coisas, mediante o raciocínio matemático transparente e com o consequente aumento do controle manipulativo. É isso que, em última instância, estabeleceu a imagem do mundo como o *locus* das correlações contingentes, neutras. Enquanto negavam nossa capacidade de conhecer a natureza das coisas, os cétricos antigos alegavam que os seres humanos possuíam, de forma bastante imediata, uma compreensão relevante de sua situação para cuidar da vida. Apesar de às vezes retomar as mesmas fórmulas, o século XVII mudou radicalmente o seu conteúdo. O conhecimento imediatamente relevante que não devia ser comparado com o conhecimento de causas finais passou a gozar de um prestígio cada vez maior. Ele passou a ser entendido como o paradigma do conhecimento.

Esse controle sobre as coisas, que havia crescido com a ciência e a tecnologia modernas, com frequência é concebido como a principal motivação por trás da revolução científica e do desenvolvimento da visão moderna. O *slogan* sempre citado “conhecimento é poder”, de autoria de Bacon, pode facilmente nos dar essa impressão, e essa visão “tecnológica” da revolução do século XVII é uma das razões pelas quais Bacon com frequência recebe um papel mais importante do que ele merece, ao lado de Galileu e Descartes. Porém, até mesmo no caso de Bacon, quando ele insiste na nulidade da filosofia, da qual não se pode “aduzir um único experimento que tenda a facilitar e beneficiar a condição do ser humano”,³ podemos interpretar a sua motivação de modo diferente. Nós vemos, antes, o controle como valioso menos em si mesmo do que em sua confirmação de certa visão das coisas: uma visão do mundo não como um *locus* de significados, mas, antes, de correlações *de facto*, contingentes. A manipulabilidade do mundo confirma a nova identidade autodefinitória, qual seja: a relação apropriada do ser humano com uma ordem significativa deve estar, ela própria, sintonizada com essa ordem; em contraste, nada assinala mais claramente a rejeição dessa visão do que tratar o mundo exitosamente como objeto de controle. A manipulação tanto prova quanto, por assim dizer, celebra a visão das coisas como “desencantadas” (*entzaubert*), para usar a famosa expressão de Max Weber.

O progresso tecnológico transformou de tal maneira nossas vidas e produziu tantas coisas das quais dificilmente poderíamos prescindir, que facilmente pensamos na “recompensa” da revolução do século XVII em termos desses benefícios (caso sejam tais sem ambiguidade). Porém, no próprio século XVII, esse pagamento foi bastante magro. Para Bacon e os demais homens do seu tempo, o controle era mais importante pelo que ele provava. Na mesma passagem recém-citada, na qual ele fala sobre facilitar e beneficiar a condição do ser humano, Bacon diz: “Porque frutos e obras são como que fiadores e garantias da verdade das filosofias”. E mais adiante ele faz uma comparação explícita da importância relativa das duas considerações: “as obras mesmas têm maior valor como

penhores da verdade do que como contribuição para o conforto da vida”.⁴ Não há razão para pensarmos que isso seja alguma falsa piedade científica.

Mais adiante, Bacon define esse objetivo, que “em si é mais valioso do que todos os frutos das invenções”, como “a própria contemplação das coisas como elas são, sem superstição ou impostura, erro ou confusão”.⁵ Minha proposição é que um dos poderosos atrativos dessa visão austera, muito antes de ela “pagar-se” em tecnologia, reside no fato de que um mundo desencantado é correlativo a um sujeito autodefinitório e que o ganho auferido na transição para uma identidade autodefinitória foi acompanhado de uma sensação de regozijo e poder pelo fato de o sujeito não mais ter necessidade de definir a sua perfeição ou o seu defeito, o seu equilíbrio ou a sua desarmonia em relação a uma ordem externa. Junto com o forjar dessa subjetividade moderna surge uma nova noção de liberdade e um novo papel central que se atribui à liberdade, o qual parece ter se comprovado como definitivo e irreversível.

Nas páginas precedentes, estivemos falando de uma transformação na visão filosófica, que como tal poderia atingir apenas uma minoria na Europa do século XVII. Porém, a noção moderna do sujeito não deixou ninguém intocado nem inalterado na sociedade europeia ou mesmo no mundo. Em parte, podemos ver isso como o resultado de mudanças políticas, econômicas e sociais que se disseminaram sob a influência de minorias, primeiramente na sociedade ocidental como um todo e, depois, em sociedades forâneas. Porém, no caso europeu, outra influência poderosa estava em operação, que parece ter se movimentado na mesma direção. Para a maioria das pessoas não filosóficas, a percepção de serem definidas em relação a uma ordem mais ampla é produzida por sua consciência religiosa, e mais fortemente, para a maioria das pessoas, em todas as épocas, por seu senso de sagrado, que se refere aqui à presença intensificada do divino em certos locais, tempos e atos privilegiados. O cristianismo católico manteve o sagrado nesse sentido, tanto em seus próprios sacramentos quanto em certos festivais pagãos apropriadamente “batizados”. Porém, o protestantismo e, particularmente, o calvinismo classificaram-no como idolatria e moveram-lhe uma guerra incondicional. É provável que a batalha incessante para dessacralizar o mundo, movida por Calvino e seus seguidores em nome de uma devoção indivisa a Deus, tenha ajudado a destruir o senso de que a criação era um *locus* de significados, em relação ao qual o ser humano deveria definir a si mesmo. É claro que o alvo desse exercício estava muito longe de ser o de forjar o sujeito autodefinitório, mas consistia, antes, em que o crente dependesse unicamente de Deus. Entretanto, com o esvanecimento da piedade protestante, o mundo dessacralizado ajudou a fomentar sua subjetividade humana correlativa, a qual passou a fazer uma colheita que originalmente havia sido semeada para o seu criador.

³ *Novum Organum*, livro I, LXXIII.

⁴ *Ibidem*, livro I, CXXIV.

⁵ *Ibidem*, livro I, CXXIX.

De todo modo, sob o impacto da revolução filosófica e da reforma religiosa, podemos discernir o desenvolvimento, nesses países, de uma noção moderna do sujeito, que caracterizei como autodefinitória e, correlativamente a ela, uma visão das coisas como vazias de significado intrínseco, uma visão do mundo como o *locus* de correlações contingentes a serem determinadas por observação, conformando-se a um padrão não *a priori*. Falei anteriormente dessa visão de mundo como “desencantada”, usando a expressão de Weber, ou como “dessacralizada”, ao mencionar o desenvolvimento religioso. Talvez eu possa introduzir agora o termo técnico “objetivado” para cobrir essa negação do mundo do significado inerente, isto é, a negação de que ele deve ser visto como significado corporificado. A razão para usar esse termo é marcar o fato de que, para a visão moderna, categorias de significado e propósito aplicam-se exclusivamente ao pensamento e a atos de sujeitos, e não encontram sustentação no mundo sobre o qual pensam e atuam. Pensar as coisas nesses termos é projetar categorias subjetivas; pôr de lado essas categorias é, por conseguinte, “objetivar”. Isso demarca uma noção nova, moderna, de objetividade correlativa à nova subjetividade.

A nova noção de objetividade rejeitou o recurso a causas finais, sendo mecanicista no sentido de apoiar-se unicamente na causação eficiente. Em conexão com isso, ela era atomística, por atribuir mudanças em coisas complexas, não a propriedades estruturais ou holísticas, mas, antes, a relações causais eficientes entre elementos constituintes. Ela tendia para a homogeneidade por exigir que coisas aparentemente de qualidades distintas fossem explicadas como construções alternativas resultantes dos mesmos constituintes básicos ou dos mesmos princípios básicos. Um dos resultados mais espetaculares da nova física foi derrubar a distinção aristotélica entre o supralunar e o sublunar, para assim explicar, com a mesma fórmula, o movimento de um planeta e a queda de uma maçã. Decorre daí que essa ciência era mecanicista, atomística, homogenizadora e, obviamente, via a forma das coisas como contingente.

Porém, essa noção de objetividade não poderia ficar restrita à natureza exterior. O ser humano também é um objeto na natureza, tanto quanto o sujeito do conhecimento. A partir disso, a nova ciência incubou um tipo de entendimento do ser humano que é mecanicista, atomístico, homogenizador e baseado na contingência. Hume nos fornece um primeiro exemplo desse tipo de visão do ser humano, no seu modo inicial, em que o meio de observação era introspectivo; mas as mesmas noções estão na base de tentativas “behavioristas” posteriores de estabelecer uma ciência do ser humano. As tentativas de fundar tal ciência, feitas pelo Iluminismo radical, por um Helvétius, um Holbach, um Condorcet, um Bentham, baseavam-se nessa noção de objetividade, e a era do Iluminismo estava desenvolvendo uma antropologia que constituía um amálgama – não inteiramente consistente – de duas coisas: a noção de subjetividade autodefinitória correlativa à nova objetividade, e a visão do ser humano como parte da natureza e, em consequência, plenamente sob a jurisdição dessa objetividade. Esses dois aspectos nem sempre se coadunam. Eles se reforçam mutuamente no apoio ao atomismo, a uma ciência atomística da

natureza compatível com uma teoria política, cujo ponto de partida era o indivíduo num estado de natureza. Porém, eles parecem conflitar numa questão como, por exemplo, a do determinismo, em que a liberdade do ser humano como sujeito parece estar comprometida pela necessidade causal estrita à qual ele está sujeito como parte da natureza. E isso se refletiu em noções divergentes quanto à relevância da natureza para a razão prática. Para Kant, por exemplo, os impulsos da natureza contrastavam com as demandas da liberdade. Ao passo que, para a corrente principal do Iluminismo, a natureza como a totalidade do sistema integrado da realidade objetiva, no qual todos os seres, incluindo o ser humano, possuem um modo natural de existência que está imbricado com o de todos os demais, proveu, antes, o modelo básico para o ser humano como um ser natural, desejante, proveu o projeto da razão para a felicidade e, em consequência, para o bem.

Entretanto, a despeito das tensões existentes, o amálgama resistiu, e essas duas perspectivas, parcialmente convergentes e parcialmente conflitantes, combinaram-se de diferentes modos para gerar uma ampla gama de visões, desde o deísmo mais moderado, que enfatizava a natureza espiritual e o destino do ser humano, até o materialismo mais radical; desde o pessimismo mais profundo quanto à capacidade de esclarecimento da pessoa comum até às esperanças utópicas mais extravagantes em um mundo reconstruído pela ciência. Estas foram as visões da era que conhecemos como o Iluminismo.

2

Essa antropologia constituiu o ponto de ataque, ou talvez “recuo” seja um termo mais adequado, de duas das principais tendências do pensamento alemão, cuja reconciliação foi o problema-chave da geração de Hegel. Porém, isso não quer dizer que o Iluminismo radical, mecanicista, materialista, fosse forte na Alemanha. Bem pelo contrário. Se concebermos os materialistas franceses como a forma plenamente desenvolvida, então o Iluminismo se desdobrou na Alemanha numa versão branda.

Na medida em que o Iluminismo radical pressupôs uma tremenda confiança na subjetividade humana e nas capacidades humanas, podemos talvez entender a variante alemã como resultado do atraso alemão, o legado da Guerra dos Trinta Anos: divisão interna numa colcha de retalhos de Estados com frequência absurdamente minúsculos, o desenvolvimento lento da classe média capaz de subsistir por si mesma, o atraso econômico relativamente à Europa ocidental, o desenvolvimento cultural tardio no idioma local. E, obviamente, boa parte da explicação para a forma que o Iluminismo assumiu na Alemanha reside no seu pano de fundo religioso. As Igrejas luteranas jamais chegaram ao ponto de oferecer uma oposição frontal, um combate para valer, decisivo, contra o Iluminismo, o que o catolicismo francês logrou com tanta rapidez. Nesse tocante, a Alemanha se assemelhou mais à Inglaterra protestante. Porém, para além disso, tanto o Iluminismo na Alemanha quanto a reação a ele foram moldados por um importante movimento de reavivamento religioso, geralmente denominado pietismo.

O pietismo – que possuía algumas afinidades com o metodismo no mundo de língua inglesa – foi um movimento de renovação da vida espiritual. Tendo se iniciado no século XVII, ele atingiu seu ponto alto no século XVIII. Reagiu contra o formalismo do luteranismo oficial, sua ênfase nas crenças corretas e sua preocupação com as estruturas estabelecidas. Tudo isso foi relegado a uma posição secundária em relação ao ponto principal: a relação interior, sincera, com Cristo. Nesse sentido, o pietismo foi outro rebento da antiga tradição espiritual alemã que remonta aos místicos medievais Eckhart e Tauler, passando por Böhme – a tradição da qual o próprio Lutero se nutriu –, que colocou no centro o encontro interior da alma com Deus.

Ele se converteu numa religião do coração, uma religião da devoção entusiástica, da renovação (*Wiedergeburt* [renascimento]), na qual as pessoas são tomadas pelo fogo do Espírito. O resultado foi que o pietismo acabou se aliando ao Iluminismo em certos pontos importantes, apesar de todas as diferenças profundas em termos de base espiritual entre eles. Por conseguinte, o pietismo igualmente tendeu a denegrir a preocupação com o dogma e as diferenças confessionais. Ele igualmente acabou defendendo o indivíduo, suas convicções sinceras e sua comunidade livremente escolhida, contra as estruturas oficiais mais amplas de Estado e Igreja que exigiam fidelidade. Ele também tendeu a galvanizar as pessoas para obras de melhoramento, educação e bem-estar social. De fato, com sua ênfase na religião do coração, os pietistas inicialmente deram menos atenção a diferenças de classe e educação do que os *Aufklärer*.⁶

Ao lado dessa concordância, obviamente havia também um abismo espiritual estabelecido entre o pietismo e o espírito da *Aufklärung*. Esta última compartilhava com os oponentes ortodoxos do pietismo aquela ênfase na adesão às *proposições* corretas, à verdade como corretamente *estatuída e provada*, às expensas da resposta espontânea do coração. Por conseguinte, o pietismo, como veremos mais adiante, foi um fator muito importante nas reações à *Aufklärung*.

Porém, antes mesmo de o Iluminismo ter surgido, o pietismo matizou a atmosfera e a tonalidade do Iluminismo alemão. Por mais intensa que fosse a suspeita nutrida por muitos pietistas em relação ao raciocínio – Zinzendorf, líder dos Herrnhuter: “Quem desejar compreender Deus com sua mente tornar-se-á um ateuista”⁷ –, o pietismo, não obstante, ajudou a formar o pensamento de alguns dos maiores *Aufklärer* da Alemanha, como, por exemplo, Lessing e Kant. O *Natã*, de Lessing, que exerceu grande influência sobre o jovem Hegel, como ainda veremos, é um pleito por uma religião racional e humana para além das diferenças de dogma e independentemente da “fria erudição

livresca”,⁸ pleito que é devedor tanto da razão iluminista quanto da espiritualidade pietista. Com esse tipo de entrelaçamento, religião e Iluminismo jamais poderiam constituir dois campos opostos, como na França.

Contudo, quaisquer que tenham sido as razões, a *Aufklärung* alemã desenvolveu sua própria atmosfera intelectual. Esta foi muito mais receptiva ao deísmo que ao materialismo radical. O deísmo do século XVIII obviamente refletiu o novo sentido do *self* e a sua relação com o mundo. E o ponto em que ele o refletiu de modo mais claro foi em sua noção de Deus como supremo arquiteto do universo, que foi construído para funcionar de acordo com leis causais objetivas. A ordem cósmica edificada dessa maneira não era uma ordem de significados, isto é, uma ordem em virtude das ideias que corporificava, mas antes em virtude dos seus elementos que se entrosavam perfeitamente em seus efeitos recíprocos. Advém daí a imagem do universo como um relógio. E aquilo que Deus era como suprassujeito, o ser humano estava destinado a alcançar, à medida que captava mais e mais das leis do universo e se tornava mais e mais capaz de secundar a ordem natural com o seu próprio artifício.

No entanto, o deísmo europeu assumiu uma forma diferente, característica, na Alemanha, a forma do sistema de Leibniz, que, na interpretação de Christian Wolff, dominou o mundo filosófico da Alemanha no século XVIII. Essa filosofia pode ser considerada, a partir de certo ponto de vista, como uma espécie de estágio intermediário entre a filosofia da ordem cósmica e o Iluminismo radical, embora, de um ponto de vista diferente e mais fecundo, trate-se claramente da sementeira dos importantes recomeços pós-iluministas que criaram a atmosfera do tempo de Hegel. Leibniz de fato nos apresenta uma ordem cósmica em que a explicação última se dá em termos de causas finais, a saber, que este mundo é “o melhor de todos os mundos possíveis”; e, não obstante, a ordem é feita de entes, mônadas, que se desenvolvem de dentro delas mesmas, que realmente são subjetividades no sentido moderno. A ordem de coisas não está aí para exemplificar uma certa ordem de ideias, mas, antes, para realizar a maior variedade compatível com a maior quantidade de ordem ou harmonia. Isso significa que devemos entender as coisas, não tentando interpretar o mundo como um texto, mas antes examinando como os propósitos das mônadas se imbricam um com o outro, e esta é uma moldura do entendimento que pode consociar-se bem com a física matemática. (Outro estágio intermediário desse tipo, a ordem harmoniosa de naturezas de Shaftesbury, influenciada, em última instância, pelos platônicos de Cambridge, era igualmente muito popular na Alemanha.)

De qualquer modo, com base nessa variante alemã e avançando *pari passu* com a reação contra a suposição compartilhada pelos franceses e muitos alemães de que o Iluminismo francês era o paradigma a ser seguido e que a cultura francesa era o modelo a ser copiado, desenvolveu-se na Alemanha uma atmosfera pós-Iluminismo, ao mesmo

⁶ Isto é, os homens do Iluminismo. A língua alemã é feliz por ter uma única palavra para os designar, ao passo que em inglês são necessárias quatro. Por essa razão, às vezes usarei a palavra alemã no texto, como também, para variar, o termo alemão para Iluminismo: *Aufklärung*.

⁷ Apud Koppel S. Pinson, *Pietism as a Factor in the Rise of German Nationalism*. Columbia University Theses, 1934, vol. 23, p. 52.

⁸ *Kalte Buchgelehrsamkeit*, ato 5, cena 6; as palavras são de Recha.

tempo crítica de alguns dos principais temas da revolução moderna e, não obstante, almejando incorporar muita coisa dela. Nesse esboço esquemático do pano de fundo, quero destacar duas linhas.

A primeira ganha expressão na década de 1770, no período do assim chamado *Sturm und Drang*, a revolução na literatura e na crítica alemãs que foi decisiva para o futuro da cultura alemã. Talvez o homem cujo pensamento mais mereça destaque nesse ponto seja Herder, o maior teórico e crítico do *Sturm und Drang*, que exerceu grande influência sobre Goethe nos anos cruciais de formação de sua vida.

Herder reage contra a antropologia do Iluminismo, contra o que chamei anteriormente de a “objetivação” da natureza humana, contra a análise da mente humana em diferentes faculdades, do ser humano como corpo e alma, contra a noção calculadora da razão, divorciada de sentimento e vontade. E ele é um dos principais responsáveis por desenvolver uma antropologia alternativa, centrada nas categorias da expressão.⁹

Gostaria de tentar examinar um pouco mais de perto o que está implicado numa teoria do ser humano baseada nessas categorias, porque elas são centrais para qualquer compreensão de Hegel ou, até mesmo, desse período. A noção central é que a atividade humana e a vida humana são vistas como expressões. Ora, vimos anteriormente que o modelo de um sujeito autodefinitório trouxe consigo um objetivar das coisas, isto é, barrou noções como “significado”, “expressão” e “propósito” como descrições inapropriadas da realidade objetiva e as restringia, antes, à vida mental dos sujeitos. Por exemplo, as teorias do significado linguístico que se estendem de Hobbes até Condillac veem a significatividade como uma relação externa que certos sinais, sons, coisas ou ideias (representações) têm para nós. Ou seja, essa relação está na mente dos sujeitos e consiste nos sinais, sons, etc. que estão sendo pensados ou usados por nós para fazer referência a alguma outra coisa. O fato de haver algumas coisas no mundo sobre as quais podemos falar em categorias significativas requer que haja outras coisas às quais essas categorias não podem aplicar-se, porque aquelas (signos, palavras, ideias, etc.) só se enquadram nessas categorias por causa de sua relação de referência a estas. Além disso, o fato de algumas coisas poderem ser descritas em categorias de significado não constitui um fato “objetivo” a respeito delas, isto é, um fato que se mantém independentemente dos conteúdos e convicções particulares nas mentes humanas; os nexos que geram significado são subjetivos. Essa teoria do significado linguístico é totalmente “objetivante” no sentido acima; ela faz uma separação rigorosa entre significado e ser. Ela torna a visão do mundo

⁹ Nesse caso, “expressão” é necessariamente um termo técnico, mas estou seguindo aqui Isaiah Berlin em seu ensaio “Herder and the Enlightenment” (in: Earl Wasserman [ed.], *Aspects of the Eighteenth Century*. Baltimore, 1965), em que ele identifica uma das ideias inovadoras de Herder com o termo “expressionismo”. Penso estar afirmando a mesma coisa de forma um pouco diferente, ainda que, para evitar confusão com o movimento do século XX, eu prefira usar o termo “expressivismo” — um termo também proposto por Berlin (*Private Communication*).

como texto, própria da Idade Média e do início da Renascença, incapaz de enunciados coerentes. A noção das coisas no mundo como expressão de alguma ordem ideal, e isto independentemente de compreendermos a ordem ou não, não faz sentido. Essa teoria do início da modernidade é uma extensão intransigente do nominalismo medieval até sua conclusão mais avançada.

A antropologia da expressão representaria, então, simplesmente um retorno, uma reversão da revolução moderna da subjetividade? Como foi mencionado anteriormente, muitos pensaram assim; trata-se, porém, de uma interpretação errônea grave. Porque uma noção diferente de expressão está em jogo aqui. Ao falar, anteriormente, do modelo reinante que inspirou os oponentes de Galileu, eu disse que poderíamos ver os termos correspondentes — orifícios na cabeça, planetas, metais, etc. — como correspondentes porque eles expressam ou corporificam a mesma ordem ideal. Aqui, estamos falando de expressão como de um ideal que a expressão representa. Esse é o sentido do termo ou isso está relacionado com o sentido do termo que usamos para falar sobre expressar nossos pensamentos oralmente. Porém, há outro sentido em que falamos de expressão como dar vazão a, como realizar na realidade exterior algo que sentimos ou desejamos. Esse é o sentido em que podemos falar do fato de eu expressar minha raiva maldizendo ou agredindo o ser humano que me provocou. Ora, neste último sentido, o que se expressa é um sujeito ou algum estado de um sujeito ou, no mínimo, alguma forma de vida que se parece com um sujeito (como quando falamos de animais expressando sentimento).

Ora, ao dizer que a noção central nessa nova antropologia era a da ação ou da vida humanas como expressão, eu estava usando o termo num sentido um pouco mais próximo deste último, embora, de fato, como ainda veremos, algo do primeiro sentido igualmente seja incorporado. Na antropologia desenvolvida por Herder e por aqueles que o seguiram, certamente ocorre uma reabilitação de alguns conceitos aristotélicos básicos; ver a vida como uma expressão é vê-la como a realização de um propósito e, na medida em que esse propósito não for concebido como, em última análise, cego, pode-se falar da realização de uma ideia. Porém, isso também é entendido como a realização de um *self*; e, nesse tocante, a noção é moderna, indo além de Aristóteles e mostrando sua filiação a Leibniz.

Nesse ponto, falar sobre a realização de um *self* é dizer que a vida humana adequada não seria apenas a concretização de uma ideia ou de um plano que está fixada/o independentemente do sujeito que a/o realiza, como ocorre na forma aristotélica do ser humano. Antes, essa vida deve ser a dimensão adicionada que o sujeito pode reconhecer como sua própria, como tendo sido desdobrada de dentro dele. Essa dimensão autorrelativa está totalmente ausente na tradição aristotélica. Nessa tradição, uma vida humana apropriada é “minha própria” somente no sentido de que eu sou um ser humano, e essa é, portanto, a vida adequada para mim. Foi Herder e a antropologia expressivista desenvolvida a partir dele que acrescentaram a demanda, que marcou época, de que minha realização da essência humana seja minha própria realização e, em consequência, lançaram a ideia

de que cada indivíduo (e, na aplicação de Herder, cada povo) possui o seu próprio modo de ser humano, que ele não pode trocar com o de nenhum outro, exceto à custa de distorção e automutilação.

Entretanto, o que foi acrescentado mais precisamente à noção aristotélica da realização da forma se nós também a vemos como desdobramento do *self*? Nesse ponto, há duas linhas interconectadas que vale a pena examinar um pouco mais detidamente.

Primeiro, realizar a forma humana implica que uma força interior impõe a si mesma sobre a realidade exterior, talvez contra obstáculos externos. Por conseguinte, onde a filosofia aristotélica via o crescimento e o desenvolvimento do ser humano e a realização da forma humana como tendendo para a ordem e o equilíbrio constantemente ameaçados por desordem e desarmonia, a visão expressivista vê esse desenvolvimento mais como a manifestação de um poder interior,¹⁰ empenhando-se para realizar e manter sua própria forma contra aquelas que o mundo circundante possa impor. Por conseguinte, a realização ideal é aquela que não só se conforma à ideia, mas também é internamente gerada; de fato, esses dois requisitos são inseparáveis, no fato de a forma apropriada de um ser humano incorporar a noção da subjetividade livre.

É evidente que Rousseau desempenhou um papel importante no desenvolvimento dessa teoria, por ele ter virtualmente reinterpretado a oposição tradicional de virtude e vício nos termos de uma oposição moderna de autodependência *versus* heterodependência. Porém, em seus escritos, ele raramente faz alusão a uma teoria correspondente do ser humano, e nem mesmo o faz de modo consistente. Aos pensadores alemães, particularmente a Herder, foi dada a tarefa de desenvolver a antropologia em torno da noção do sujeito autoevolutivo.

Leibniz obviamente também tem importância central; a sua noção da mônada foi seminal para a de um sujeito autoevolutivo. Porém, Herder e os da sua geração, assim como os da geração subsequente, também sofreram grande influência de Espinosa. Isso pode ser surpreendente pelo fato de Espinosa ter sido o grande filósofo do antissujeito, o filósofo que mais do que qualquer outro na tradição ocidental parece nos levar para além e para fora da subjetividade. Porém, a era que o recepcionou impôs uma certa leitura a Espinosa. Sua filosofia não foi vista como negadora de um entendimento da vida humana enquanto autoevolutiva; antes, a noção espinosiana de um *conatus* de todas as coisas visando preservar a si próprias foi lida à luz disso. O que Espinosa aparentemente ofereceu, razão pela qual ele fascinou Goethe e tentou tantos outros, foi uma visão do modo como o sujeito finito se enquadra dentro de uma corrente universal de vida. Nesse processo de leitura, Espinosa foi empurrado na direção de uma espécie de panteísmo da força vital universal. Em outras palavras, ele foi reinterpretado para incorporar a categoria do autoevolutivo, que passou a ser visto como o ato de uma vida universal que era maior do que qualquer sujeito, mas *qua* vida autoevolutiva era muito semelhante ao

¹⁰ Cf. *Kräfte* [Forças], de Herder.

sujeito. Mais adiante retornarei à questão de por que foi sentida essa forte necessidade de uma relação com essa corrente vital universal.

A segunda linha importante no expressivismo é a noção de que a realização da forma aclara ou torna determinado o que é essa forma. Se retomarmos nossa analogia norteadora, o modo como uma ação ou um gesto pode expressar o que é característico de uma pessoa, conseguiremos ver que há dois aspectos que podem ser unidos nessa ideia. Algo que eu faço ou digo pode expressar meus sentimentos ou minhas aspirações no sentido de torná-los claros para outros ou para mim mesmo. Nesse sentido, podemos falar que uma pessoa expressa a si mesma quando ela finalmente sai de si e, por conseguinte, torna determinado, talvez pela primeira vez, o que sente ou quer. Em outro sentido, podemos falar dos atos de uma pessoa como expressão dos seus sentimentos ou desejos quando eles efetuam o que ela quer ou realizam as suas aspirações. Esses dois aspectos podem ser separados: posso dar expressão verbal aos meus desejos sem agir, posso agir e permanecer um enigma para mim mesmo e para outros; mas muitas vezes eles andam juntos, e frequentemente estamos inclinados a dizer de nós mesmos ou de outros que não sabíamos realmente o que sentíamos ou queríamos até o momento de agir. Por conseguinte, a expressão mais plena e mais convincente de um sujeito é aquela em que ele tanto realiza como aclara as suas aspirações.

É esse modelo mais pleno de expressão subjetiva que está na base do que chamei aqui de teoria expressivista. Conceber a nossa vida como realizadora de uma essência ou forma significa não meramente a corporificação dessa forma na realidade, mas também significa definir de um modo determinado o que é essa forma. E isso mostra de outro modo a importante diferença entre o modelo expressivista e a tradição aristotélica: para aquele, a ideia que um ser humano realiza não está totalmente determinada de antemão; ela só se torna plenamente determinada ao ser efetuada. Daí provém a ideia herderiana de que minha humanidade é algo único, não equivalente à tua, e essa qualidade única só pode ser revelada em minha própria vida. “Cada ser humano tem sua própria medida, como que uma afinação própria de todos os seus sentimentos uns com os outros”.¹¹ A ideia não é meramente a de que os seres humanos são diferentes; isso dificilmente teria sido novidade; é, antes, que as diferenças definem a única forma que cada um de nós é instado a realizar. As diferenças adquirem importância moral, de tal modo que, pela primeira vez, pôde-se perguntar se uma dada forma de vida era expressão autêntica de certos indivíduos ou povos. Essa é a nova dimensão acrescentada por uma teoria da autorrealização.

Por conseguinte, a noção de vida humana como expressão vê isso não apenas como a realização de propósitos, mas também como a aclaração desses propósitos. Não é simplesmente concretização de vida, mas também aclaração de significado. No percurso de

¹¹ “Jeder Mensch hat ein eignes Maß, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander” (Ibidem, VIII, 1. In: Bernhard Suphan, *Herders Sämtliche Werke*. Berlim, 1891, vol. XIII, p. 291).

viver adequadamente, não só efetuo minha humanidade, mas também obtenho clareza sobre o que é a minha humanidade. Sendo essa aclaração, a minha forma de viver não é meramente a concretização de um propósito, mas também corporificação de significado, a expressão de uma ideia. A teoria da expressão rompe a dicotomia iluminista entre significado e ser, ao menos no que concerne à vida humana. A vida humana é tanto fato quanto expressão significativa; e seu ser-expressão não reside numa relação subjetiva de referência a alguma outra coisa; ela expressa a ideia que ela realiza.

Isso propicia uma nova interpretação da visão tradicional do ser humano como um animal racional, um ser cuja essência é a consciência racional. Essa ideia passa a ser formulada num novo conceito de consciência de si. Como vimos, nossa vida é vista como autoexpressão também no sentido de aclarar o que somos. Essa aclaração aguarda reconhecimento por parte de um sujeito, e o ser humano como ser cômico alcança o seu ápice quando reconhece a sua própria vida como uma expressão adequada, verdadeira, do que ele potencialmente é – exatamente como um artista ou escritor atinge seu alvo ao reconhecer sua obra como expressão plenamente adequada do que ele quis dizer. E, tanto num caso quanto no outro, a “mensagem” não poderia ter sido conhecida antes de ser expressa. A visão tradicional recebe uma nova formulação no expressivismo: o ser humano chega ao conhecimento de si mesmo expressando e, em consequência, aclarando o que ele é e reconhecendo a si próprio nessa expressão. A propriedade específica da vida humana é culminar na consciência de si mediante a expressão.

A antropologia expressivista, assim, rompe nitidamente com a moderna objetivação científica da natureza, pelo menos no que concerne à natureza humana (mais tarde, veremos como ela vai além disso). Ao ver a vida humana como expressão, a antropologia expressivista rejeita a dicotomia de significado e ser; uma vez mais, ela utiliza a moeda aristotélica das causas finais e dos conceitos holísticos. Porém, em outro aspecto, ela é quintessencialmente moderna, pois incorpora a ideia da subjetividade autodefinitória. A realização de sua essência é autorrealização do sujeito; assim, ele não define a si mesmo em relação a uma ordem ideal externa, mas antes em relação a algo que evolui a partir dele próprio, a sua própria realização, algo que só se torna determinado nessa realização. Esta é uma das ideias-chave subjacentes à revolução do final do século XVIII. Porém, é mais do que isso; é uma das ideias fundantes da civilização que cresceu desde então. De diferentes formas, é uma das principais *idéés-forces* [ideias-força] que moldaram o mundo contemporâneo. Vale a pena examinar mais detidamente o que ela implica.

É evidente que uma teoria desse tipo precisou romper com as explicações iluministas de linguagem e significado. Ela necessitava de uma teoria do significado que não se ativesse exclusivamente ao significado linguístico e não restringisse a significatividade à mera relação de referência a um sujeito. Parece estar claro para nós, herdeiros dessa revolução, que a arte nos provê com os paradigmas necessários, porque temos familiaridade com um entendimento dos objetos de arte que expressam algo, sem necessariamente se referir a algo situado além deles próprios.

Porém, no século XVIII, esse entendimento de arte ainda teria de ser definido. A visão de arte reinante era posta nos termos do conceito aristotélico da mimese; a arte era entendida principalmente como imitação ou representação pictórica da realidade. A visão expressivista do ser humano, como todas as mudanças profundas no pensamento, teve que criar seus próprios paradigmas. Ela precisava de uma teoria da arte como arte expressiva e de uma teoria do significado em que o significado linguístico, o significado dos signos, não estivesse rigorosamente separado de outras formas de significado, mas, antes, em continuidade com o significado expressivo da arte. Porém, ela não necessitava desse novo entendimento da expressão linguística e artística meramente para dispor de modelos para o entendimento da vida humana como expressão; a questão não era simplesmente ver a vida como semelhante a uma obra de arte, embora, indubitavelmente, esse seja um dos importantes legados desse período. Se a vida do ser humano deve ser expressão no sentido forte, ou seja, tanto concretização de propósito como aclaração de significado, então isso é assim porque o ser humano é mais do que um ser vivo, apenas; é porque ele é um ser capaz de atividade expressiva. O que torna o ser humano capaz de expressão é a linguagem e a arte. Por conseguinte, estas não só proveem modelos para a vida humana como expressão, mas são também os meios privilegiados através dos quais essa expressão é realizada.

Há aqui tanto continuidade com a tradição ocidental quanto uma modulação radicalmente nova que lhe foi transmitida. A continuidade reside no fato de que a linguagem continua central para o ser humano, como sempre foi desde as antigas definições do ser humano como “animal racional”. A nova modulação é que a linguagem já não possui a mesma importância crucial como veículo das Ideias – de fato, ela deixa de ser isso para alguns escritores desse período, como Herder, que, nesse tocante, pode ser classificado como nominalista –, mas antes como expressão do *self*. Consequentemente, a linguagem passa a correr o risco de ser suplantada pela arte como paradigma da atividade humana. O centro de gravidade do homem está a ponto de deslocar-se do *lógos* para a *poiesis*.

Estas três transposições inter-relacionadas – uma nova teoria da linguagem, um novo entendimento de arte e um novo entendimento de sua centralidade – podem ser vistas desenvolvendo-se através da obra de Herder, de outros escritores do *Sturm und Drang*, e da geração “romântica” subsequente. Por conseguinte, no importante tratado *Sobre a Origem da Linguagem*, publicado por Herder em 1772, vemos um rompimento com o modo iluminista da teoria sobre linguagem, como havia sido desenvolvida desde Hobbes até Condillac. Herder desloca radicalmente o problema. Ele cita a explicação que Condillac oferece para o modo como a linguagem poderia surgir entre duas crianças num deserto à medida que elas gradualmente aprendessem a associar certos signos com certos objetos. Numa passagem, que em alguns pontos lembra Wittgenstein combatendo uma teoria não dissimilar cerca de dois séculos mais tarde, Herder indica que essa explicação pressupõe que o passo realmente importante já foi dado; como, pela primeira vez, as crianças têm a ideia de que algumas coisas podem representar outras, que pode haver

algo como um *signo*? Em outras palavras, como elas dão o passo da consciência animal para a consciência linguística e, daí, humana?

Herder não dá realmente uma resposta a essa pergunta, o que levou muitos a comentar que o título do tratado estaria equivocado. Entretanto, o ponto importante é que Herder transformou nosso entendimento de linguagem. Porque a consciência representativa de seus predecessores iluministas, o entendimento de que algo representa ou se refere a alguma outra coisa, era tida como líquida e certa. Ela surgiria naturalmente no jogo de associações na experiência do sujeito. A instituição da linguagem, isto é, dos signos arbitrários, só servira para nos colocar no controle do fluxo de associação, para permitir que colocássemos ordem em nossos pensamentos, para que tivéssemos “*empire sur notre imagination*” [poder sobre nossa imaginação], como formulou Condillac.¹² Nessa visão, palavras são uma subclasse de signos, tendo significado simplesmente por proporcionarem uma relação de referência com as coisas.

Porém, para Herder, a existência dessa consciência representacional ou linguística constitui a questão central. O que faz com que seja possível, para nós, dispor dessa consciência distinta, focada, das coisas, enquanto os animais permanecem presos no fluxo melódico, como que onírico, da experiência? É a linguagem que torna isso possível. A partir daí, a linguagem deve ser experimentada de um ponto de vista totalmente diferente. Ela não é meramente um conjunto de signos que possuem significado em virtude de se referirem a algo; ela é o veículo necessário de certa forma de consciência, que é caracteristicamente humana, a apreensão distinta das coisas que Herder chama de “reflexão” (*Besonnenheit*). Em outros termos, as palavras não apenas fazem referência, mas também são sedimentos de uma atividade que vem a ser a forma humana de consciência. Assim sendo, elas não só descrevem um mundo, mas também expressam um modo de consciência, no sentido duplo esboçado anteriormente, isto é, elas o realizam e determinam o seu modo.

Essa é uma das grandes ideias seminais de Herder. Sendo o ser humano um ente a ser entendido sob a categoria da expressão, sendo sua característica uma certa forma de consciência, qual seja, a *Besonnenheit*, e sendo esta realizada unicamente na fala, então o pensamento, a reflexão, a atividade distintivamente humana não são algo que possa ser efetuado num elemento incorpóreo. Ela só pode existir em um meio. A linguagem é essencial ao pensamento.¹³ E se o pensamento ou a atividade caracteristicamente humana só podem existir no meio da linguagem, então cada uma das diferentes linguagens naturais expressa o modo singularmente característico em que um povo realiza a essência humana. A linguagem de um povo é o espelho privilegiado ou a expressão privilegiada de sua humanidade. O estudo da linguagem é a

¹² *Sur l'Origine des Connaissances Humaines*, parte I, seção 2, capítulo IV, § 46.

¹³ Herder nem sempre notou as implicações dessa ideia, mas elas tiveram importância central para Hegel, como veremos mais adiante.

via central e indispensável para o entendimento da diversidade humana. A obra de Herder está, portanto, na origem do grande incremento dos estudos filológicos que teve início nessa época.¹⁴

Consequentemente, a linguagem é entendida por Herder numa dimensão diferente daquela dos seus predecessores iluministas. Ela não é apenas signo referencial, mas também expressão. E, quanto a esse aspecto, ela é contínua com a arte. Resulta daí a visão de Herder de que a linguagem, em sua origem, é inseparável da poesia e da canção (essa visão não se originou com ele, é verdade, mas o *Sturm und Drang* lhe deu uma nova modalidade) e que a mais adequada das linguagens une descrição do mundo e expressão do sentimento. Essa noção de linguagem como expressão de sentimento no sentido forte não tem lugar nas teorias iluministas do ser humano e do significado – embora estivesse começando a aparecer em alguns dos escritos sobre arte, em particular, por exemplo, nas discussões de Diderot sobre o tema do “gênio”. A ideia era corrente a respeito do grito, por exemplo como a “expressão” natural do sentimento no sentido daquilo que dava vazão ao sentimento, sua descarga natural e que mais tarde poderia ser escolhido como um signo. Porém, a ideia de expressão no sentido forte, que também *define* o que o sentimento é, surgiria somente com a nova teoria do ser humano. A linguagem descreve o mundo, mas ela também deve realizar o ser humano e, por meio disso, aclarar o que ele é.

É nesse aspecto que ela era contínua com a arte, pelo menos com o novo entendimento de arte que foi desenvolvido pela geração do *Sturm und Drang*. Ao passo que a visão-padrão da época via a arte como precipuamente exercendo uma função imitativa ou didática ou prazerosa, isto é, existindo ou para retratar o mundo ou para melhorar as pessoas ou para proporcionar-lhes prazer, os *Stürmer und Dränger* desenvolveram uma noção de arte como arte expressiva, ou seja, que expressa os sentimentos profundos do artista e que, nesse processo, completa-o, expandindo sua existência; Goethe usa o termo “purificação” (*Läuterung*). Como dá a entender esse termo usado por Goethe, a expressão não implica apenas dar vazão a sentimentos, mas também uma transformação destes numa forma mais elevada. Pela mesma razão, essa expressão do sentimento não é subjetiva no sentido restritivo, não tendo pretensão de verdade. Pelo contrário, a arte suprema é assim porque está em conformidade com a Natureza, porém, não no sentido de uma imitação, mas, antes, como a expressão mais elevada e mais plena de suas potencialidades.

Pelo fato de a arte ter sido vista como expressiva nesse novo sentido, o artista foi visto como um criador, e um novo impulso foi dado ao tema do gênio, próprio do século XVIII, um poder para o qual nenhuma fórmula podia ser dada de antemão, mas que só poderia ser revelado em seu desdobramento.

¹⁴ Herder também deu origem ao grande interesse pela canção popular e pela cultura popular que teve início nesse período.

Como a expressão mais autêntica do ser humano, aos olhos dos *Stürmer und Dränger*, a arte foi também a principal maneira de as pessoas recuperarem a ideia de comunidade com outras pessoas e a comunhão com a natureza. Voltarei a isso mais adiante.

Consequentemente, a década de 1770 na Alemanha vislumbrou uma nova filosofia da linguagem e uma nova teoria da arte que fazia parte da teoria do ser humano recém-desenvolvida. Como resultado disso, à arte foi dado desempenhar um papel central na realização da natureza humana, na concretização do ser humano. É a partir dessa época que a arte começou a assumir uma função análoga à da religião e, em certa medida, a tomar o lugar desta. Na medida em que essa função quase religiosa da arte constitui um atributo fundamental da civilização contemporânea, a década de 1770 pode ser considerada um divisor de águas no desenvolvimento do mundo moderno.

A importância central da arte está vinculada com uma intensificação do papel do sentimento. A realização do ser humano, como vimos, implicou uma expressão, no sentido de uma aclaração, daquilo que ele é; e é por isso que a concretização suprema se dá na atividade expressiva. Em sua forma suprema, essa expressão deve ser reconhecida por ele e ser um modo de consciência de si, como vimos anteriormente, já que o supremo grau da subjetividade é a consciência de si. Porém, a vida de um sujeito também é uma vida de sentimento, sua autorrealização ou a falta dela não é uma questão de indiferença, mas é experimentada com alegria ou dor. E o sentimento aqui mencionado não é simplesmente um estado mental passivo, mas também uma disposição da vontade. Consequentemente, essa consciência de si não é meramente uma visão do *self*, mas também um autossentimento e, como tal, está igualmente prenhe da aspiração de permanecer ou de vir a ser ela mesma, e ela é isso tudo de modo inseparável. Por conseguinte, a atividade expressiva suprema é o veículo tanto da visão como do sentimento juntos, e é por isso que a linguagem é contínua com a arte, não só em suas origens, mas em suas funções mais elevadas.

Aqui, sentimento não é o que foi para a corrente principal do Iluminismo, a saber, um estado afetivo passivo, ligado apenas de modo contingente com o que o provoca, de um lado, e com a ação que o motiva, de outro. Antes, temos uma noção de sentimento no sentido pleno, como inseparável do pensamento, exatamente do mesmo modo como o pensamento, se estiver verdadeiramente engajado na realidade, é inseparável do sentimento. Por conseguinte, Herder diz: “Todas [paixões e sensações] podem e devem ser operativas, precisamente no conhecimento supremo, porque este brota de todas elas e só pode viver nelas”.¹⁵ Somente a vã especulação pode estar desacompanhada do sentimento. Somente “mentirosos ou enervados” (*Lügner oder Entnerute*) conseguem se satisfazer com isso.

Por sermos seres expressivos, a nossa vida é uma unidade, não podendo ser artificialmente dividida em níveis distintos: vida contra pensamento, sensibilidade contra

racionalidade, conhecimento contra vontade. O ser humano não é um animal suplementado com uma razão, mas uma forma indivisível totalmente nova.¹⁶ Sentimentos são, por conseguinte, modos de consciência, o conteúdo do seu pensamento é interno a eles, e eles podem ser qualitativamente diferenciados pelos pensamentos ou pela consciência que corporificam. Uma hierarquia do sentimento está, em consequência, inseparavelmente vinculada com a hierarquia da consciência de si e com uma hierarquia das disposições da vontade, porque o “impulso/estímulo (*Reiz*) é a força motora da nossa existência e deve permanecer sendo isso até em nosso conhecimento mais nobre”. Consequentemente, “o amor é a forma mais nobre de conhecimento, assim como é o mais nobre dos sentimentos”.¹⁷

Por conseguinte, um componente essencial da suprema realização do ser humano é uma certa qualidade do sentimento, um sentimento do *self* que é também uma visão do *self*, sentimento/visão que é expresso/a em nossas atividades mais elevadas, a linguagem e a arte. O grau mais pleno de realização do ser humano não é apenas quando se realiza como vida, mas também como um ser capaz de atividade expressiva e, por isso, capaz de atingir autoclaréza e liberdade. É isso que Herder expressa com sua noção de “reflexão” (*Besonnenheit*) como a propriedade crucial do ser humano. Nessa definição da concretização humana, vemos, uma vez mais, a filiação à tradição clássica e, não obstante e ainda assim, a ruptura em relação a ela. O ser humano é um animal racional: a “*Humanität*” é definida por Herder como “razão e justiça” (*Vernunft und Billigkeit*).¹⁸ Porém, racionalidade não é um princípio de conformidade com a ordem cósmica. Ela é, antes, autoclaréza, *Besonnenheit*. Alcançando isso, tornamo-nos aquilo que temos dentro de nós para ser, expressamos nosso *self* pleno e, em consequência, somos livres.

Desta forma, essencial para a nossa concretização é o sentimento/a visão que temos de nós mesmos quando estamos na plenitude, como seres naturais e espirituais, como sujeitos que têm desejos naturais e a mais elevada aspiração à autoclaréza, liberdade e forma expressiva, e tudo isso em unidade harmoniosa. É por isso que a arte, como veículo mediante o qual esse sentimento/essa visão vem a ser, é capaz de expandir nossa existência e nos depurar.

Para compor o pano de fundo dos problemas da década de 1790, olhemos para algumas das aspirações que afluíram dessa nova teoria do ser humano. A antropologia expressivista foi uma resposta à imagem mecanicista, atomística, utilitarista da vida humana. Se pudermos pensar que a antropologia iluminista endossa a si mesma por seu senso de liberdade, até de regozijo, de autodefinição, a reação a ela experimentou essa imagem do ser humano como árida, morta, como destruidora da vida. Porque o senso de liberdade

¹⁶ *Über den Ursprung der Sprache*, Suphan, vol. 28-29.

¹⁷ *Vom Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele*, Suphan, VIII, p. 199-200.

¹⁸ *Ibidem*, XV, p. 3 (Suphan, XIV, p. 230).

¹⁵ *Vom Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele*, Suphan, VIII, p. 199.

como um sujeito autodefinitório, que raciocina, foi obtido mediante a objetivação da natureza, e até mesmo da nossa própria natureza, na medida em que somos objetos para nós mesmos. Ele foi obtido à custa de uma fissura entre o sujeito que conhece e quer e a realidade dada: as coisas como elas são na natureza. E esse reino das coisas dadas inclui não só coisas externas contidas no mundo, mas também aquilo que está dado no sujeito, seus desejos, sentimentos, propensões e afinidades.

O Iluminismo desenvolveu uma concepção de natureza, incluindo a natureza humana, como um conjunto de fatos objetivados, com o qual o sujeito deve lidar para adquirir conhecimento e atuar. É claro que a natureza como uma totalidade harmoniosa cujas partes estão perfeitamente entrosadas também representou um modelo ou o projeto para o ser humano, assim como ofereceu a matéria-prima para a sua concretização. Porém, continuava presente a fissura entre a natureza, seja como plano, seja como instrumento, e a vontade que atuava sobre esse plano.

Foi essa fissura que os pais da teoria expressivista – Rousseau, Herder, mais tarde os românticos – não conseguiam tolerar. Eles experimentaram essa visão das coisas como uma retalhação da unidade da vida, na qual a natureza deveria ser ao mesmo tempo inspiração e força motivadora de pensamento e vontade. Não era suficiente que a natureza provesse o projeto para a vontade; a voz da natureza deve falar por meio da vontade.¹⁹

Por conseguinte, o que é experimentado, por certa visão do sujeito, como afirmação do *self* é sentido como exílio ou clivagem interna pela outra visão. O mundo objetivado é, por um lado, a prova da posse de si mesmo pelo sujeito, mas, por outro lado, é a negação da vida do sujeito, de sua comunhão com a natureza e de sua autoexpressão no seu próprio ser natural.

Essa experiência de um mundo objetivado como exílio explica por que a reação expressivista foi em parte vista, e em parte viu a si própria, como nostalgia de um tempo mais antigo, quando o mundo foi entendido como um texto, quando a natureza era o *locus* do significado. Porém, como deve ter ficado claro a partir da discussão anterior, não houve realmente a aspiração por um retorno ao passado. Pelo fato de a visão expressivista ter sustentado e até acentuado a ideia da subjetividade, a comunhão com o mundo circundante era desejada, não na forma da contemplação de uma ordem cósmica de ideias, mas, antes, como comunhão apropriada a subjetividades, como ainda veremos mais adiante.

¹⁹ Obviamente, a visão iluminista da natureza como modelo para a ação humana provê uma das transições para a noção expressivista da voz da natureza. Tanto é que algumas das passagens exaltando a natureza, de autoria de pensadores iluministas tão radicais quanto Holbach, parecem situar-se na fronteira com os sentimentos expressivistas. Porém, aqueles que chamei de pais do expressivismo – Rousseau, Herder e os que construíram sobre o fundamento destes – foram os que desenvolveram uma teoria do ser humano em consonância com essa noção da voz da natureza. É claro que o pano de fundo também foi parcialmente proporcionado por Shaftesbury e pelos teóricos do sentimento moral.

Voltemos nosso olhar para a aspiração que se originou dessa visão. Em primeiro lugar, havia uma demanda veemente por unidade e inteireza. A visão expressivista censurou acerbamente os pensadores iluministas por terem dissecado o ser humano e, em consequência disso, distorcido a verdadeira imagem da vida humana em natureza humana objetivante; eles separaram alma e corpo, razão e sentimento, razão e imaginação, pensamento e sentidos, desejo e calculação, e assim por diante. Todas essas dicotomias distorceram a verdadeira natureza do ser humano, que deveria ser vista, antes, como uma corrente única de vida, ou como base no modelo da obra de arte, na qual nenhuma parte pode ser definida abstraindo-se as demais. Essas distinções, por conseguinte, foram vistas como abstrações da realidade. Porém, elas eram mais do que isso, a saber, eram mutilações do ser humano. Essas visões falsas eram mais do que meramente erros intelectuais. Pelo fato de o ser humano ser um ente autoexpressivo e realizar-se em parte através da forma definitiva que confere a seus sentimentos e suas aspirações em expressões de arte e linguagem, uma falsa visão desse tipo constitui um obstáculo à concretização humana. Um ser humano que vê seus sentimentos como uma categoria diferente do pensamento, como fatos a seu respeito a serem explicados em termos mecanicistas, não consegue elevar-se a uma expressão transformada deles. Consequentemente, esse erro intelectual deve ser combatido com paixão moral, como descobrimos Herder combatendo as várias teorias da psicologia das faculdades.

Além dos ataques por conta das dicotomias do ser humano, vemos a corrente principal do Iluminismo às vezes sendo acusada de outra espécie de abstração, por introduzir um mundo falso de representação que corta a ligação do ser humano com as fontes reais e vivas. Esse é um dos temas predominantes em Rousseau e, usualmente, evidencia a sua influência. Podemos ver como ele flui da mesma ordem de ideias. A autoexpressão do ser humano é distorcida, sua vida não é expressão dele, mas, antes, um substituto ilusório de seus reais sentimentos e aspirações.

Neste ponto, podemos ver um impulso poderoso da teoria expressivista que tem importância primordial para o entendimento da obra de Hegel: ele é fortemente antidualista, empenhando-se por superar a dicotomia “corpo-alma”, ou a dicotomia “espírito-natureza”, que constitui o legado de Descartes. Ele se volta mais para as categorias de vida que transpõem essa divisão, inspirando-se em Aristóteles do modo como vimos anteriormente. A rejeição de qualquer realidade espiritual desencarnada é, como ainda veremos, um dos princípios básicos da filosofia de Hegel.

Em segundo lugar, a teoria expressivista faz da liberdade um valor – se não o valor central – da vida humana. A liberdade torna-se um valor importante com a noção moderna de subjetividade autodefinitória, como vimos. Porém, a teoria da expressão tanto altera a noção de liberdade como lhe confere uma importância muito maior. Ela altera a noção no sentido de que a visão-padrão do Iluminismo sobre liberdade foi a da independência do sujeito autodefinitório em relação ao controle externo, principalmente o do Estado e da autoridade religiosa. A nova liberdade é vista como consistindo de

autoexpressão autêntica. Ela sofre ameaça não só de invasão externa, mas de todas as distorções que ameaçam a expressão. Ela pode falhar devido a uma má-formação que, em última análise, é de origem externa, mas pode vir a ancorar-se no *self*. Rousseau nos apresenta uma teoria desse tipo.

A liberdade assume importância central porque é sinônimo de autorrealização, que é o objetivo básico dos seres humanos. Ela pode ser apenas um dos valores e não o valor central nesse sentido, pois a liberdade é apenas um dos modos com que podemos caracterizar esse objetivo: também podemos falar dele como unidade, concretização máxima, harmonia e assim por diante. Nem todo autor fará da liberdade a descrição do objetivo privilegiada por ele, mas ela sempre é uma descrição disponível.

Em terceiro lugar, a teoria da expressão abrangia uma inspiração para a união com a natureza, da qual se dizia que o Iluminismo a havia posto em perigo. Vimos acima de que maneira uma natureza objetivada foi experimentada como exílio. E, de fato, as exigências da vida concebida como expressão, que não podia tolerar a dicotomia entre corpo e alma, entre pensamento e sentimento, tampouco podiam deter-se nos limites do corpo. Se não estou satisfeito com uma imagem de mim mesmo como uma mente em confronto com a natureza interna e a natureza externa, mas devo conceber a mim mesmo como vida na qual a natureza fala por meio do pensamento e da vontade, e se, por isso, eu, como um sujeito, só sou algo junto com o meu corpo, então tenho de levar em consideração o fato de que meu corpo se encontra em intercâmbio com a natureza externa mais ampla. A natureza não toma conhecimento de nenhuma fronteira fixada nos limites do corpo e, em consequência, eu, como um sujeito, devo estar em intercâmbio com essa natureza mais ampla.

Mas, então, se a minha vida deve estar plenamente refletida em minha atividade expressiva, se o sentimento/a visão de mim mesmo que ela expressa deve ser adequado/a à minha existência real, então esse sentimento não pode parar no limite do meu *self*; ele deve estar aberto para a corrente mais ampla de vida que flui através dele. É essa corrente mais ampla, e não apenas a vida do meu próprio corpo, que deve ser unida com a aspiração mais elevada de liberdade e expressão, caso se queira ter unidade no *self*. Por conseguinte, nosso autossentimento deve ser contínuo com nosso sentimento por essa corrente mais larga de vida que flui através de nós e da qual somos parte; essa corrente deve nos nutrir não só fisicamente, mas também espiritualmente. Assim, ela deve ser mais do que um intercâmbio útil de matéria. Ela deve ser experimentada como comunhão.

Por conseguinte, Herder diz: "Veja a natureza toda, contempla a grande analogia da criação. Tudo sente a si mesmo e ao seu semelhante, vida repercute vida".²⁰ O ser humano, como a imagem de Deus, como "epítome e administrador da criação" (*ein Auszug*

²⁰ "Siehe die ganze Natur, betrachte die große Analogie der Schöpfung. Alles fühlt sich und seines Gleichen, Leben wallet zu Leben" (*Vom Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele*, Suphan, vol. VIII, p. 200).

und Verwalter der Schöpfung), é chamado a isto: "Que ele se torne o órgão sensitivo do seu Deus em todas as coisas vivas da criação, à medida que lhe sejam assemelhadas".²¹

Assim, uma das aspirações centrais da visão expressivista foi a de que o ser humano se unisse em comunhão com a natureza, que seu autossentimento (*Selbstgefühl*) se unisse com uma simpatia (*Mitgefühl*) pela vida em sua totalidade e pela natureza como vivente. Podemos ver como o universo objetivado, que permitia apenas relações mecânicas dentro de si próprio e com o sujeito, foi experimentado como morto, como lugar de exílio, como negação daquela simpatia universal que prevalecia entre as criaturas.

Também podemos ver como essa demanda pôde ser confundida com a do retorno à ideia pré-moderna de um mundo-texto, mas como essa equivalência não se sustentava realmente. As duas visões se opunham à visão moderna de um universo objetivado que está privado de significação para o ser humano. Porém, num dos casos, o mundo é visto como corporificando um conjunto de significados ideais, sendo a nossa via de contato com ele a contemplação das ideias; no outro caso, a natureza é vista como a grande corrente da vida de que fazemos parte, sendo a nossa via de contato com ela, por conseguinte, a inserção "simpática" nessa corrente. O que se busca é o intercâmbio com a vida mais ampla, não uma visão racional de ordem.

Podemos ver isso se olharmos para a mais importante das formas de nostalgia pelo pré-moderno naquele período, a saber, a admiração pela, e até o culto à, Grécia clássica. Esse foi um dos temas mais fortes e profundamente sentidos nas cartas alemãs das últimas três décadas do século XVIII. Os estudos de Winckelmann provocaram uma resposta profunda e duradoura. Podemos lançar alguma luz sobre isso se examinarmos esse tema no contexto da teoria da expressão do ser humano. Com efeito, os gregos antigos representaram para as pessoas dessa era um modo de vida em que o mais elevado no ser humano, sua aspiração por forma, expressão e clareza, estava em conformidade com sua natureza e com tudo na natureza. Foi uma era de unidade e harmonia no interior do ser humano, na qual pensamento e sentimento, moralidade e sensibilidade eram uma coisa só, na qual a forma que o ser humano estampava em sua vida, fosse moral, política ou espiritual, fluía de seu próprio ser natural, e não era imposta a ela pela força de vontade bruta. E obviamente, nessa era, a grande corrente da vida na natureza não era estranha ao espírito humano; pelo contrário, ela era habitada por deuses de aparência humana, com os quais o ser humano estava em comunhão e que extraíam dele seus feitos mais elevados.

Por conseguinte, o que muitos *Stürmer und Dränger* viram nos gregos foi não tanto uma autêntica consciência pré-moderna, o ser humano definido em relação a uma ordem que o transcendia e que, de muitas formas, era incomensurável para ele, mas, antes, o que eles ansiavam para si mesmos, ou seja, unidade com o *self* e comunhão com a natureza.

²¹ "daß er Sensorium seines Gottes in allem Lebenden der Schöpfung, nach dem Maße es ihm verwandt ist, werde" (*ibidem*).

E esta era uma comunhão do sentimento. No poema *Os Deuses da Grécia*, de Schiller, um dos enunciados mais bem conhecidos dessa nostalgia desejante, lemos o seguinte:

*Da der Dichtung zauberische Hülle
Sich noch lieblich um die Wahrheit wand,
Durch die Schöpfung floß da Lebensfülle,
Und was nie empfinden wird, empfand,
An der Liebe Busen sie zu drücken,
Gab man höhern Adel der Natur,
Alles wies den eingeweihten Blicken,
Alles eines Gottes Spur.*

[Ainda o manto mágico da poesia
Suavemente a verdade envolvia,
Plenitude de vida ainda fluía na criação,
Sentiu o que jamais sentirá novamente.
Apertando-a amorosamente contra o peito,
atribuí-a-se à natureza condição mais nobre,
Tudo aos olhos dos iniciados era indício,
Tudo era vestígio de algum Deus.]

Porém, essa comunhão agora está irrecuperavelmente destruída, à medida que o ser humano se depara com uma “natureza sem Deus”:

*Unbewußt der Freuden die sie schenket,
Nie entzückt von ihrer Herrlichkeit,
Nie gewahr des Geistes, der sie lenket,
Sel’ger nie durch meine Seligkeit,
Fühllos selbst für ihres Künstlers Ehre,
Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr,
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,
Die entgötterte Natur.*

[Insciente das alegrias que proporciona,
Jamais fascinada pela sua glória,
Jamais consciente do espírito que a conduz,
Mais venturosa nunca por minha ventura,
Insensível até para a honraria de seu artista,
Igual ao toque sem vida do relógio de pêndulo,
Presta-se ela servil à lei da gravidade,
A natureza desencantada.]

Qual seria o fundamento ontológico para essa ideia de comunhão? No poema acima, Schiller parece dar a entender que não há nenhum, que o mundo de Deus na natureza foi, muito antes, uma criação da poesia (*Dichtung*). Schiller de fato estava muito dividido em sua postura em relação à teoria da expressão, como ainda veremos. Porém, em outro poema famoso, na *Ode à Alegria*, que Beethoven usou para compor o final de sua sinfonia coral, ele fala da Alegria como o grande caudal unificador da vida que flui através de todas as coisas.

Entre aqueles que se moveram mais plenamente na órbita de uma teoria da expressão, o fundamento foi visto de maneiras variadas. Em Herder, por exemplo, ele não parece ter passado de uma noção de simpatia universal, uma ideia que já era corrente antes do *Sturm und Drang*, por exemplo, em Shaftesbury. Porém, outros avançaram mais na direção de uma noção de vida universal que flui através da natureza, baseados num Espinosa transposto para categorias vitais. Goethe parece ter tido alguma visão desse tipo. Mais adiante, tomaremos conhecimento de uma assunção ontológica de alcance maior que dotou essa vida universal de subjetividade; a solução de Hegel será uma variante dela.

Nesse caso, deparamo-nos uma vez mais com uma teoria que é reminiscência da visão pré-moderna do mundo como texto, na qual diferentes aspectos da natureza são vistos como corporificação de diferentes ideias. Por conseguinte, as filosofias da natureza de Schelling e Hegel parecem constituir retornos ao passado. Porém, o ponto crucial é que essas leituras do significado na natureza são baseadas na noção do sujeito cósmico; e os próprios significados são derivados de uma noção de subjetividade desenvolvida por esses autores. Nesse tocante, eles não se afastam um centímetro sequer do princípio da subjetividade moderna.²²

Em quarto lugar, o que foi dito da comunhão com a natureza aplica-se com a mesma intensidade à comunhão com outras pessoas. Nesse ponto, a visão expressivista responde consternada e horrorizada à visão iluminista de sociedade composta de sujeitos atomizados, moralmente autossuficientes, que estabelecem relações externas uns com os outros, buscando vantagens para si ou a defesa dos direitos do indivíduo. Os expressivistas buscam um vínculo mais profundo de unidade sentida que unirá simpatia inter-humana com o seu mais elevado autossentimento, no qual os interesses humanos supremos são compartilhados e tecidos numa vida comunitária, mais do que mantidos como reserva de indivíduos.

²² Pode-se pensar que o caso de Hamann não se enquadra nesse retrato da época, que, ao falar da natureza como linguagem de Deus, ele estaria se referindo a uma visão pré-moderna do mundo como corporificação de ideias. Porém, abstraindo-se o fato de Hamann nem de longe ser típico do movimento que ele ajudou a inspirar, por permanecer, em grande medida, um cristão ortodoxo, ele nada tem a ver com as tendências panteístas-espinosistas evidentes em Herder e, obviamente, muito mais em não cristãos confessos como Goethe; sua linguagem de Deus na natureza é tudo menos uma ordem de ideias corporificada, sendo, antes, a fala viva de Deus dirigida ao ser humano; ela não é *langue*, mas *parole* de Deus; nesse tocante, ela se situa ao lado da Bíblia.

Nesse ponto, igualmente, a *pólis* grega parece ter proporcionado o paradigma que o ser humano moderno perdeu, para o seu pesar. Muitos alemães nesse período – entre eles, Hegel – viram a *pólis* antiga como o suprasumo da conquista humana ainda não igualado. Eles o viram numa sociedade cuja vida pública era o *locus* de tudo que era da maior importância para os seus cidadãos. Desse modo, estes não apenas possuíam a *vertu* [virtude] de Montesquieu em seu mais alto grau, estando prontos a dar tudo por sua cidade, mas também colaboravam na conformação de sua vida e viam a si próprios expressos nela. A identificação com a cidade e a expressão na cidade eram dois lados da mesma moeda. Assim, a *pólis* antiga associava a mais plena liberdade à vida comunitária mais profunda, e constituía, por conseguinte, um ideal expressivista.

Essas quatro demandas, a saber, por unidade, por liberdade e por comunhão com o ser humano e com a natureza, refletem as aspirações da consciência expressivista. Essas demandas, e as queixas contra a sociedade moderna associadas a elas, foram vistas como inextricavelmente interconectadas, e não só nos modos que foram investigados aqui, mas também numa porção de outros.

Por conseguinte, na sua sexta carta sobre a *Educação Estética do Ser Humano*, Schiller investiga as clivagens que o ser humano sofreu na evolução da sociedade grega antiga até a sociedade moderna. O homem moderno desmembrou as faculdades que estiveram unidas nas pessoas dos tempos clássicos; e, fazendo isso, as pessoas se tornaram especializadas, de modo que, em vez de expressar o todo, cada uma é apenas um fragmento (*Bruchstück*) da humanidade. Essa especialização, fruto das dicotomias do entendimento, está conectada, por sua vez, à divisão, dentro da sociedade, em classes, cada uma confinada a uma função. Essa divisão em classes transforma a unidade viva da sociedade numa interdependência mecânica. Pôr em funcionamento a máquina complexa da sociedade moderna não é algo que possa ser deixado por conta da iniciativa espontânea dos seus membros, mas deve seguir fórmulas burocráticas. As pessoas passam a não ser mais tratadas como seres concretos, mas como meros construtos intelectuais; em reação a isso, elas não podem sentir identificação com o Estado, o qual acaba por perder toda a autoridade e é rebaixado à condição de mero poder governante.

Essa passagem de Schiller deixa-nos conscientes de como as ideias básicas da teoria da expressão continuaram a ocorrer em diferentes formulações até os dias de hoje. A queixa contra o Iluminismo e contra a sociedade que se desenvolveu nos tempos modernos passa a ser direcionada contra a sociedade tecnológica que, de tantas maneiras, é herdeira do Iluminismo. Também em nossos dias, ela é censurada por dissociar razão de emoção, pensamento de sentimento, por estreitar os seres humanos e embotar a sua criatividade e, nesse processo, deformá-los e, por conseguinte, separá-los um do outro numa sociedade de classes e, conseqüentemente, negar a comunidade com a qual eles podem se identificar, confrontando-os, em vez disso, com o poder bruto que lhes recusa a liberdade.

Assim, no mês de maio de 1968, em Paris, a aspiração que se inflamou foi a de uma sociedade “*décloisonnée*” [dessertorializada], uma em que são derrubadas as barreiras entre

os diferentes aspectos da vida, do trabalho e do lazer, do amor e da política, e, pelo mesmo ato, as barreiras entre classes; essa *décloisonnement* [dessertorialização] é efetuada por uma torrente de energia criativa, que ao mesmo tempo é liberada, de modo que a barreira última a ser superada é a que está posta entre a arte e a vida. É evidente que a concepção expressivista do ser humano desperta mais que um interesse meramente histórico.

Pintamos um retrato da consciência expressivista que tem a aspiração de escapar da situação de aperto em que o sujeito se encontra diante de um mundo objetivado, de superar o abismo entre sujeito e objeto, de ver objetividade como uma expressão de subjetividade ou de intercâmbio com ela. Porém, esse desejo imperioso de unir-se com o mundo não ameaça a existência do sujeito? Essa é a questão ou o dilema que surge inescapavelmente. Antes de tentar encará-la/o, devemos verificar como, nessa época, a noção de subjetividade igualmente foi desenvolvida em oposição à natureza.

3

Houve outra reação poderosa contra a objetivação radical promovida pelo Iluminismo, dessa vez contra a objetivação da natureza humana, e isso em nome da liberdade moral. Caso se quisesse tratar o ser humano como qualquer outro elemento da natureza objetivada, seja no modo da introspecção, seja no da observação externa, então a sua motivação teria de ser explicada causalmente como todos os demais eventos. Aqueles que aceitaram essa visão argumentavam que ela não era incompatível com a liberdade, pois, acaso, não seria o indivíduo livre, por ser motivado pelo seu próprio desejo, ainda que este tenha sido causado?

Porém, da perspectiva de uma visão mais radical de liberdade, isso era inaceitável. Liberdade moral deve significar que se é capaz de decidir contra toda a inclinação em função do moralmente correto. Essa visão mais radical obviamente rejeitava, ao mesmo tempo, uma definição utilitarista da moralidade, ou seja, o moralmente correto não poderia ser determinado pela felicidade e, por isso, tampouco pelo desejo. Em vez de ficar disperso entre seus diversos desejos e inclinações, o sujeito moralmente livre deveria ser capaz de concentrar-se e tomar uma decisão com seu comprometimento total.

Ora, o vulto principal nessa revolução da liberdade radical é, sem dúvida nenhuma, Immanuel Kant. De algum modo, Rousseau renunciou a ideia, mas a formulação foi de Kant, aquele gigante entre os filósofos, que impôs a si mesmo, naquele tempo e ainda hoje. Numa obra filosófica tão poderosa e tão rica em detalhes quanto a filosofia crítica de Kant, delinear qualquer tema isolado implica necessariamente uma hipersimplificação, mas não se trata de uma deturpação muito grande dizer que a reivindicação dessa subjetividade moral radicalmente livre foi uma das principais motivações da filosofia de Kant.

A teoria crítica de Kant toma um novo ponto de partida, e um que viria a ser imensamente influente: tentar definir o sujeito mediante o argumento transcendental. Era dado como certo por pensadores iluministas, como Hume, que o sujeito só

poderia ser estudado como outro objeto qualquer. É verdade que ele era especial pelo fato de se obter acesso a ele pela “reflexão”, mais do que pela percepção ordinária que nos propiciava conhecimento das coisas externas, mas, em todo caso, tratava-se de um dado, de um conjunto de fenômenos que se apresentavam ao nosso olhar atento. Foi por estar tratando do *self* como um conjunto de fenômenos que Hume pôde dizer algo tão ultrajante quanto isto: o *self* é um mero “feixe de percepções” com um princípio de unidade não visível.

Em contrapartida, por meio do argumento transcendental, Kant visou definir o sujeito, não como um sujeito dado ao exame interior, mas como o sujeito a ser inferido com base no tipo de experiência com objetos que temos. O argumento transcendental tenta inferir da experiência o sujeito dessa experiência: com o que devemos ser semelhantes para ter o tipo de experiência que temos? Por essa via, ele pode pretender dizer coisas sobre a natureza do sujeito que jamais poderiam estar fundamentadas nos objetos da experiência. A resposta kantiana à teoria do feixe sobre o *self*, formulada por Hume, é ressaltar que o sujeito não se esgota nos fenômenos dados à introspecção, que, subjacente à observação do *self* tanto quanto à do mundo externo, está o sujeito dessa observação, que *pro tanto*, como observador, não é o observado. Porém, essa dimensão do sujeito só pode ser alcançada mediante inferência, mediante a arguição que retroage do modo da experiência para o que a estrutura do sujeito deve ser para tornar essa experiência possível.

Isso é o argumento transcendental, e, ao introduzir essa dimensão, Kant inaugurou um novo e ainda inconcluso capítulo na história da filosofia. Mas Kant não levou a sua nova linha de argumentação tão longe quanto o fariam sucessores seus, como Fichte, Schelling e Hegel. Por meio do argumento transcendental, ele mostrou que o sujeito da experiência deve ser uma unidade, a unidade do “eu penso” que deve acompanhar potencialmente todas as minhas representações; e que as conexões necessárias, que Hume pretendia que negassem o mundo fenomênico, necessariamente moram dentro desse mundo, pois elas formam sua estrutura indispensável. Porém, para Kant, essa espécie de alegação da necessidade fenomênica só poderia ser feita com a condição de se distinguir claramente os fenômenos e as coisas em si, porque a pretensão de provar, a partir da natureza do sujeito, a forma da necessidade nas coisas como são, até mesmo independentemente do sujeito, seria suposição arbitrária e sem fundamento.

Por conseguinte, o mundo kantiano da experiência era distinto da realidade última. Ele tomou sua forma parcialmente do sujeito, da forma de nossas mentes, e essas estruturas podiam ser exploradas pelo argumento transcendental; porém, exatamente pelo fato de que sua forma era em parte dada por nós, nada podíamos concluir a respeito da forma das coisas como são em si mesmas. Essas coisas precisam ser assim porque nós, como sujeitos finitos, estamos predispostos, nossa intuição recebe seu conteúdo de fora de nós; mas a natureza dessa realidade última é um livro selado para nós, e isso de modo insuperável.

Logo veremos como essa separação da realidade última foi percebida como intolerável pelos sucessores imediatos de Kant. Para eles, Kant parou na metade do caminho. Porém, para Kant, essa posição não era apenas um compromisso que o capacitou a caçar com os cães do Iluminismo ao tirar da toca todas as estruturas barrocas da metafísica leibniziana, enquanto preservava a unidade central e a liberdade do sujeito moral. Quando Kant disse que queria demolir as alegações do conhecimento especulativo sobre Deus para fazer espaço para a fé, ele não estava apenas oferecendo um prêmio de consolação. Seu principal interesse nesse ponto foi pela liberdade moral do sujeito, e isto no sentido radical de que o ser humano deveria extrair os seus preceitos morais da sua própria vontade, e não de alguma fonte externa, seja ela o próprio Deus. Por conseguinte, na *Crítica da Razão Prática*,²³ Kant argumenta que afortunadamente a nossa razão especulativa não pode nos levar mais longe. Se pudéssemos ver Deus e a perspectiva da imortalidade de modo convincente, sempre teríamos agido a partir do medo e da esperança e jamais teríamos desenvolvido a motivação interior do dever, que é a coroa da vida moral.

É nessa segunda crítica que Kant prepara a sua noção de liberdade moral. A moralidade deve ser totalmente separada da motivação da felicidade ou do prazer. Um imperativo moral é categórico; ele nos obriga incondicionalmente. Contudo, os objetos da nossa felicidade são todos contingentes, nenhum deles podendo ser o fundamento de tal obrigação incondicional. Esta só pode ser encontrada na própria vontade, em algo que nos obriga em razão do que somos, isto é, vontades racionais, e por nenhuma outra razão.

Consequentemente, Kant argumenta que a lei moral deve ser obrigatória *a priori*; e isso significa que ela não pode depender da natureza particular dos objetos que desejamos ou dos atos que projetamos, mas deve ser puramente formal. Uma lei formalmente necessária, isto é, cujo contraditório é autocontraditório, compromete-se com uma vontade racional. O argumento que Kant usa aqui foi muito discutido e parece que com razão: o apelo kantiano a leis formais que, não obstante, dariam uma resposta determinada à pergunta sobre o que devemos fazer sempre pareceu um pouco como a quadratura do círculo. Mas o cerne estimulante dessa filosofia moral, que foi imensamente influente, é a noção radical de liberdade. Ao ser determinado por uma lei puramente formal, que me obriga simplesmente *qua* vontade racional, declaro minha independência, mais exatamente, de todas as considerações e motivos naturais e da causalidade natural que os governa. “Uma tal independência, porém, chama-se *liberdade* no sentido mais estrito, isto é, transcendental”.²⁴ Sou livre num sentido radical, autodeterminante não como um ser natural, mas como vontade moral pura.

Esta é a noção central estimulante da ética de Kant. A vida moral é equivalente a liberdade, nesse sentido radical de autodeterminação pela vontade moral. Isso é chamado

²³ Livro II, capítulo IX [ed. bras.: *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valerio Rohden. Ed. bilíngue. São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 521-23].

²⁴ Livro I, capítulo I, § 5 [ed. bras., p. 99].

de “autonomia”. Todo e qualquer desvio dela, toda e qualquer determinação da vontade por parte de alguma consideração externa, de alguma inclinação, mesmo que seja a benevolência mais prazerosa, de alguma autoridade, mesmo que seja tão elevada quanto o próprio Deus, são condenados como heteronomia. O sujeito moral deve agir não só corretamente, mas também pelo motivo correto, e o motivo correto só pode ser o respeito pela própria lei moral, aquela lei moral que ele deu a si próprio como vontade racional.

Essa visão de vida moral induziu não só ao regozijo com a liberdade, mas também a um sentimento modificado de piedade ou reverência religiosa. De fato, o objeto desse sentimento mudou. O numinoso que inspirava reverência não era mais tanto Deus, e sim a própria lei moral, o mandamento dado a si mesmo pela razão. Assim sendo, considerou-se que o momento em que as pessoas chegam mais perto do divino, ao qual os mandamentos dizem respeito incondicionalmente, não é quando adoram em culto, mas quando agem com liberdade moral.

Porém, essa doutrina austera e estimulante cobra um preço. A liberdade é definida em contraste com a inclinação, e é evidente que Kant vê a vida moral como uma batalha perpétua, porque o ser humano, como ser natural, necessariamente depende da natureza e, em consequência disso, possui desejos e inclinações, dos quais, justamente por dependerem da natureza, não se pode esperar que se entrossem com as demandas da moralidade que têm uma fonte completamente diferente na razão pura.²⁵ Porém, ademais, tem-se a incômoda sensação de que uma paz definitiva entre razão e inclinação representaria mais uma perda do que um ganho; pois o que seria da liberdade se não houvesse mais contraste? Kant nunca chegou a resolver realmente esse problema, sendo que ele foi reavivado mais de uma vez por Hegel. E trata-se, de fato, de um problema embaraçoso, já que faz parte do dever de um ser humano moral aspirar à perfeição, isto é, empenhar-se para superar o impulso contrário da inclinação e, assim, almejar um estado de santidade, como o chama Kant, no qual nem surgiria mais a possibilidade mesma de um desejo que nos incitasse a desviar da lei moral, um estado no qual sempre praticaríamos a lei moral de bom grado (*gerne*).²⁶

Kant pôde evitar o confronto com esse problema tanto mais facilmente porque acreditava piamente que tal santidade é impossível neste vale de lágrimas; que estamos confrontados, antes, com a tarefa infundável de lutar para nos aproximar da perfeição. Porém, para os seus sucessores, este se converteu em um ponto de tensão aguda. Porque eles se sentiram atraídos fortemente tanto pela liberdade radical kantiana quanto pela teoria expressivista do ser humano.

Pensando bem, isso não é de todo surpreendente; há afinidades profundas entre as duas visões. A teoria da expressão remete-nos para a concretização do ser humano em liberdade, que é precisamente a liberdade da autodeterminação, e não simplesmente

independência em relação a alguma imposição externa. Porém, a mais elevada, mais pura e mais intransigente das visões da liberdade autodeterminante foi a de Kant. Não é para menos que ele fez a cabeça de toda uma geração. Fichte claramente propõe a escolha entre dois fundamentos para a filosofia, um baseado na subjetividade e na liberdade, o outro, na objetividade e na substância, optando enfaticamente pela primeira. Se a concretização do ser humano deveria ser a do sujeito autodeterminante, e se subjetividade era para significar autoclarezza, posse de si mesmo pela razão, então a liberdade moral para a qual Kant chamava tinha de ser vista como um ápice.

Contudo, as linhas de afinidade também corriam na outra direção. A liberdade kantiana de autodeterminação requeria completude, devendo empenhar-se por superar os limites a que foi reduzida e passar a determinar tudo. Ela não pode se dar por satisfeita com as limitações de uma liberdade espiritual interior, mas deve tentar imprimir seu propósito também à natureza. Ela deve tornar-se total. Em todo caso, esse é o modo como essa ideia seminal foi experimentada pela geração jovem que, em seus anos de formação, acolheu os escritos críticos de Kant e foi tomada de entusiasmo pela ideia, independentemente do que cabeças mais velhas e mais sábias tenham sentido por ela.

Porém, ao lado dessa profunda afinidade entre as duas visões, que tendia a atrair as mesmas pessoas para as suas órbitas, havia também uma colisão óbvia. A liberdade radical só parecia possível à custa de um rompimento com a natureza, de uma divisão dentro de mim entre razão e sensibilidade, uma divisão mais radical do que qualquer coisa que o Iluminismo materialista, utilitarista, havia sonhado e, consequentemente, de uma divisão com a natureza externa, de cujas leis causais o *self* livre deve ser radicalmente independente, mesmo que fenomenicamente seu comportamento pareça estar em conformidade com elas. O sujeito radicalmente livre foi jogado de volta para si mesmo e, pelo que parece, para o seu *self* individual, em oposição à natureza e à autoridade externa, e para uma decisão, da qual outros não poderiam participar.

Para os intelectuais alemães jovens – e alguns não tão jovens – da década de 1790, essas duas ideias, expressão e liberdade radical, ganharam uma tremenda força. Não há dúvida de que elas nasceram parcialmente devido às transformações na sociedade alemã que fizeram sentir com urgência tanto maior a necessidade de uma nova identidade. Porém, a força delas multiplicou-se muitas vezes em virtude da sensação de que a velha ordem estava ruindo e nascia uma nova ordem suscitada pelo impacto da Revolução Francesa. O fato de que, depois do período do Terror, essa Revolução começou a suscitar sentimentos ambivalentes ou até hostilidade entre os que antes a admiravam, não contribuiu em nada para aplacar a sensação de urgência; pelo contrário. Havia a sensação de que uma grande transformação era tão necessária quanto possível, e isso despertou esperanças que, em outros tempos, teriam parecido extravagantes. Sentia-se que um grande avanço era iminente, e seja por causa da situação na Alemanha, seja pelo novo rumo tomado pela Revolução Francesa, essa esperança logo abandonou a esfera política, mas se tornou tanto mais intensa na esfera da cultura e da consciência humanas. E se

²⁵ Livro I, capítulo III [ed. bras., p. 315].

²⁶ Ibidem.

a França era a pátria da revolução política, onde mais, senão na Alemanha, poderia ser levada a efeito a grande revolução espiritual?

A esperança era que as pessoas chegassem a unir os dois ideais, o da liberdade radical e o da expressão integral. Por causa das afinidades entre ambas, mencionadas anteriormente, foi quase inevitável que, se uma delas se fizesse sentir profunda e poderosamente, a outra igualmente se faria sentir do mesmo modo. Os membros da geração mais antiga até poderiam se manter indiferentes a uma ou outra; foi por isso que Herder jamais se empolgou com a guinada crítica do pensamento de Kant, e os dois se estranharam um pouco na década de 1780 depois de terem estado próximos durante o período em que Herder estudou em Königsberg. Herder viu na investigação transcendental de Kant apenas outra teoria que divide o sujeito. Kant, por seu turno, esnobou a filosofia da história de Herder e parece ter sentido pouca atração por esse poderoso enunciado de uma teoria da expressão.

É verdade que a terceira crítica de Kant dá sinais de ter sido motivada pelo *Zeitgeist* [espírito da época]. Parte dela é dedicada a um exame do juízo estético, o que é visto por Kant como mediação entre os juízos puramente factuais e os juízos puramente morais, e a outra parte é dedicada ao estudo de conceitos teleológicos que, de alguma maneira, unem matéria e forma mais estreitamente. Na sua discussão sobre o belo, Kant parece ter passado de uma visão da beleza como fundada do jogo puro e simples de nossas faculdades de intuição e entendimento, para uma visão que vê o objeto belo como uma representação obscura e necessariamente fragmentária de uma realidade mais elevada que não pode ser plenamente apresentada na experiência. Ele até chega a mencionar, numa passagem que lembra Hamann, o “texto cifrado [...] pelo qual a natureza, em suas belas formas, fala a nós figuradamente”.²⁷

Porém, embora por essa mesma razão a terceira crítica tenha sido imensamente importante para todos aqueles que tentavam unir os dois ideais, foi a geração da década de 1790 que realmente se lançou a essa tarefa. Os polos foram identificados de várias maneiras. Para o jovem Friedrich Schlegel, a tarefa era unir Goethe e Fichte, sendo que a poesia daquele representava o ápice em termos de beleza e harmonia, e a filosofia deste, o enunciado mais pleno da liberdade e sublimidade do *self*. Unir os dois, como Schlegel por algum tempo pensou que estivessem unidos no *Wilhelm Meister*,²⁸ faria os seres humanos galgarem um novo nível de consciência e arte. Enquanto os franceses haviam revolucionado o mundo político, os alemães inauguraram uma era cultural nova, mais elevada.

²⁷ “*Chiffreschrift [...] wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht*” [Crítica da Faculdade do Juízo. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2. ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2005, § 42, p. 147].

²⁸ Ed. bras.: Johann Wolfgang von Goethe, *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister*. São Paulo, 34, 2006. (N. T.)

Outros, como, por exemplo, Schleiermacher e Schelling, falavam em unir Kant e Espinosa, sendo este último transposto, como foi mencionado anteriormente, em categorias vitalistas e tornando-se, como tal, paradigma daquela unidade do sujeito com o universo demandada pela teoria da expressão.

Porém, uma das vias mais básicas para formular o problema era colocá-lo em termos de história, como problema da união entre o que há de mais elevado na vida antiga e na vida moderna. Encontramos isso em Schiller, Friedrich Schlegel, no jovem Hegel, em Hölderlin e muitos outros. Os gregos, como vimos anteriormente, representaram um paradigma da perfeição expressivista. É isso que ajuda a explicar o imenso entusiasmo pela Grécia antiga que reinou na Alemanha na geração subsequente à de Winckelmann. A Grécia antiga supostamente atingiu a unidade mais perfeita entre a natureza e a mais sublime das formas expressivas humanas. A condição humana vinha naturalmente, por assim dizer. Porém, essa bela unidade morreu. E não só isso, ela teve de morrer, pois este foi o preço do desenvolvimento da razão rumo àquele estágio mais elevado de aut Clareza que é essencial para a nossa realização como seres radicalmente livres. Como formulado por Schiller,²⁹ o “intelecto foi inevitavelmente compelido [...] a dissociar a si próprio do sentimento e da intuição, numa tentativa de chegar a um entendimento discursivo exato”, e, mais adiante:³⁰ “Para algum dia desenvolver as múltiplas potencialidades no ser humano, não havia outro modo senão colocá-las em oposição umas às outras”.

Em outras palavras, a bela síntese grega tinha de morrer porque o ser humano necessariamente seria levado à divisão interior, visando ao seu crescimento. Em particular, o crescimento da razão e, conseqüentemente, o da liberdade radical requeriam um rompimento com o natural e o sensível. O ser humano moderno tinha de entrar em guerra consigo mesmo. A sensação de que a perfeição do modelo da expressão não era suficiente, que ele deveria ter sido unido com a liberdade radical, estava claramente assinalada nesse quadro da história pela conscientização de que a perda da unidade primordial era inevitável e que um retorno seria impossível. A irresistível nostalgia da beleza perdida da Grécia estava impossibilitada de alguma vez transbordar de seus limites na direção de um projeto de retorno.

O sacrifício tinha sido necessário para que o ser humano desenvolvesse ao grau máximo a sua consciência de si e a sua autodeterminação livre. No entanto, embora não houvesse esperança de retorno, havia esperança de uma síntese mais elevada, uma vez que o ser humano tivesse desenvolvido plenamente a sua razão e as suas faculdades, síntese na qual ambas, a unidade harmoniosa e a plena consciência de si, seriam unidas. Enquanto a antiga síntese grega havia sido irrefletida, e teve de sê-lo, porque a reflexão começa dividindo o ser humano em si mesmo, a nova unidade incorporaria plenamente

²⁹ *A Educação Estética do Homem*. 3. ed. São Paulo, Iluminuras, 1995, 6ª carta, § 11.

³⁰ *Ibidem*, § 12.

a consciência reflexiva obtida, seria, de fato, produzida por essa consciência reflexiva. No *Fragmento de Hipério*, Hölderlin formula isso da seguinte maneira:

Existem dois ideais de nossa existência: um é a condição da maior simplicidade possível, na qual nossas necessidades se coadunam uma com a outra, com nossas forças e com tudo aquilo com que nos relacionamos, *simplesmente pela organização da natureza*, sem qualquer colaboração nossa. A outra é a condição da educação mais elevada possível, na qual esse acordo surgiria entre necessidades e forças infinitamente diversificadas e intensificadas, *pela organização que nós somos capazes de proporcionar a nós mesmos*.³¹

O ser humano é chamado a abrir uma trilha da primeira condição para a segunda.

Essa visão espiralada da história, na qual não retornamos ao nosso ponto de partida, mas a uma variante mais elevada da unidade, expressa a um só tempo a sensação de oposição entre os dois ideais e a demanda, inflamando-se em esperança, de que os dois venham a unir-se. As tarefas primordiais do pensamento e da sensibilidade eram vistas como a superação das profundas oposições que haviam sido necessárias, mas que agora deveriam ser suplantadas. Trata-se das oposições que expressaram mais acuradamente a divisão entre os dois ideais, o da liberdade radical e o da expressão integral.

Foram estas: a oposição entre pensamento, razão, moralidade, de um lado, e desejo e sensibilidade, de outro; a oposição entre a mais plena liberdade autoconsciente, de um lado, e a vida na comunidade, de outro; a oposição entre consciência de si e comunhão com a natureza; e, para além disso tudo, a separação entre subjetividade finita e vida infinita que fluía através da natureza, a barreira entre o sujeito kantiano e a substância espinosista, *Deus sive natura*, ou, na expressão de Lessing, o "*hèn kai pân*" [um e tudo].

4

Como pode ser efetuada essa grande reunificação? Sobre o que estariam fundadas as esperanças de alguém? Um dos fundamentos da esperança foi um idealismo de alcance cada vez maior, um idealismo total. Foi Fichte quem o inaugurou. Reconhecido de início como o mais brilhante discípulo jovem de Kant, inclusive pelo mestre, ele foi movido pelo profundo impulso da sua época para transformar o sistema em sua totalidade. O ponto intolerável no kantianismo foi a delimitação em relação à coisa-em-si. Fichte rejeitou a coisa-em-si. Em última análise, não havia uma subjetividade deparando-se com

³¹ "Es gibt zwei Ideale unseres Daseins; einen Zustand der höchsten Einfalt, wo unsere Bedürfnisse mit sich selbst, und mit unseren Kräften, und mit allem, womit wir in Verbindung stehen, durch die bloße Organisation der Natur, ohne unser Zutun, gegenzeitig zusammenstimmen, und einen Zustand der höchsten Bildung, wo dasselbe stattfinden würde bei unendlich vervielfältigten und verstärkten Bedürfnissen und Kräften, durch die Organisation, die wir uns selbst zu geben im Stande sind."

um mundo exterior da realidade que jamais poderia ser plenamente conhecido: antes, a subjetividade estava na base de tudo; o mundo dos objetos era posto pelo "eu penso" e, por conseguinte, não era, em última instância, independente dele.

É claro que isso não é algo de que o sujeito finito ordinário tenha consciência: é algo que deve ser conquistado por meio de uma "intuição intelectual". A subjetividade que põe o mundo tampouco pode ser concebida como idêntica à subjetividade finita; ela é mais parecida com o sujeito oniabangente, do qual os sujeitos finitos são emanações. Fichte desenvolveu esse aspecto do seu pensamento durante a década de 1800 até a sua morte prematura, em 1814, e Deus assumiu um papel mais relevante como sujeito último. Porém, o ponto crucial do sistema de Fichte, que conferiu um tremendo impacto à sua *Wissenschaftslehre* [Doutrina da ciência], quando esta foi publicada, em 1794, foi a declaração de onicompetência por parte do sujeito moral kantiano. Não só foi superado o dualismo, mas isso foi efetuado pela derrubada de todas as barreiras que delimitam o sujeito em relação ao conhecimento e à vontade.

A teoria de Fichte foi imensamente estimulante. Talvez a dor da divisão pudesse ser superada impulsionando a consciência de si, que inicialmente causou a divisão, ao seu mais pleno desenvolvimento, no qual ela seria vista como englobando a sua oposição. Porém, no final, ela poderia não dar conta do recado. A despeito de alguns distanciamentos espetaculares em relação a Kant, Fichte realmente era demasiado unilateralmente kantiano para conseguir unir os dois ideais. Isto é, o seu interesse ainda estava voltado exclusivamente para a liberdade moral. Fichte entende que o ato de postular o mundo pelo sujeito tem lugar a fim de que haja um sujeito do conhecimento e, acima de tudo, da vontade. O sujeito do conhecimento requer um objeto conhecido, uma vontade requer um obstáculo sobre o qual possa agir. A atividade mais elevada do sujeito é o livre-arbítrio, sendo este o objetivo último da atividade postuladora levada a efeito pelo "eu penso". Porém, em seguida, Fichte confronta-se com o mesmo problema que ocupou Kant: sendo livres unicamente em nossa batalha contra os obstáculos da natureza, a nossa batalha é sem fim; nós jamais poderemos alcançar a unidade de natureza e livre-arbítrio, sob pena de desaparecimento deste. Por conseguinte, embora Fichte nos traga ontologicamente de volta ao monismo, ele não oferece perspectiva de retorno à harmonia. A perfeição com que natureza e moralidade se aliam é algo que sempre nos esforçamos por conseguir, mas que jamais poderá vir a existir; nós nos aproximamos dela, mas jamais poderemos alcançá-la. Ela sempre se encontra no domínio do que deve ser (*Sollen*); jamais, no domínio do que é. Fichte não uniu os dois ideais; ele não consegue satisfazer a demanda por expressão integral.

Outra abordagem igualmente seminal foi empreendida por Schiller em suas famosas Cartas sobre a *Educação Estética do Homem*. Schiller era mais velho que a geração a que pertenciam Hegel, Hölderlin, os Schlegels, etc. Talvez isso tenha algo a ver com o fato de ele não ter se lançado sobre uma ontologia monista, e procurado um fundamento unificador no Ser. Schiller permanece ligeiramente próximo da explicação kantiana da

subjetividade: enquanto sujeitos, nós formamos o material que recebemos através dos sentidos. Enquanto seres humanos, temos um “instinto sensível” (*sinnlicher Trieb*) que nos impele a experimentar o sensível, e um “instinto formal” (*Formtrieb*) que procura conferir ordem e forma à experiência. Ambos são essenciais para o conhecimento, mas limitam um ao outro; na esfera prática, eles se opõem como desejo e liberdade.

Porém, Schiller vislumbra a possibilidade de um terceiro instinto que une indissoluvelmente essas duas funções, no qual a matéria sensível diante de nós toma forma sem qualquer esforço e a forma encontra expressão na matéria, na qual o desejo espontaneamente cumpre as exigências da liberdade. O objeto desse terceiro instinto une vida e forma, constituindo a forma viva (*lebende Gestalt*), e Schiller diz que ela equivale à beleza. É na beleza que os dois lados da nossa natureza se encontram em harmonia. O objeto belo é uma forma sensível, isto é, uma forma em que cada porção do conteúdo sensível é relevante para a forma, em que a forma só pode assumir esse conteúdo e o conteúdo só pode ter essa forma, em contraste com a subsunção de alguma realidade observada sob um conceito, em que somente algumas de suas propriedades justificam a subsunção e as restantes estão apenas contingentemente relacionadas. Esta última subsunção sempre é arbitrária, por assim dizer, mas no objeto belo, a forma demanda justamente esse conteúdo, o conteúdo assume espontânea e irresistivelmente essa forma em nossa percepção dela.

Esse terceiro instinto nos leva para além da tensão da oposição em que forma e instintos sensíveis limitam um ao outro e reciprocamente impõem um ao outro uma necessidade (*nötigen*). Esse terceiro instinto se situa além da seriedade do esforço: ele é jogo; e Schiller de modo correspondente denomina-o “instinto de jogo” (*Spieltrieb*),³² ressaltando que isso, longe de diminuir sua importância, evidencia-o como a perfeita realização do ser humano e de sua liberdade. Podemos reconhecer aqui o ideal de uma teoria da expressão, uma harmonia expressiva em que os desejos naturais e as formas humanas mais elevadas são unidas sem qualquer esforço num único elã. Isso é liberdade, no sentido de autoexpressão integral, indivisa, sem conflito. É isso tudo, a ausência de esforço, a harmonia, a criatividade livre, que Schiller quer transmitir com a palavra “jogo”.

Consequentemente, é assim que “o ser humano só joga quando é humano no sentido mais pleno da palavra, e ele só é plenamente humano quando joga”.³³

Não será nenhuma surpresa, após a discussão anterior sobre o modelo da expressão, que o ser humano recupera a sua unidade na dimensão estética. Nesse ponto, Schiller

³² O termo alemão *Spiel* e o termo inglês *play* significam tanto “jogo” como “brincadeira”, e os respectivos verbos *spielen* e *play* significam tanto “jogar” como “brincar”. Seguindo a praxe de falar do “instinto de jogo”, utiliza-se esse termo na tradução, mas não se deve perder de vista que a ênfase do texto está no lúdico, no brincar. (N. T.)

³³ “*der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*” (*A Educação Estética do Homem*. 3. ed. São Paulo, Iluminuras, 1995, 15ª carta, § 9).

obviamente construiu sobre a terceira crítica de Kant. Porém, é claro que ele foi muito mais longe. A experiência da beleza não é meramente a do acordo sem esforço das nossas faculdades, nem apenas uma visão obscura da realização das Ideias da razão no mundo, mas ela representa uma unidade recuperada do receptivo e do espontâneo em nós, em que estes não só estão de acordo, mas também se fundem. No instinto de jogo, natureza e espírito falam com uma só voz.

É claro que a doutrina última da obra sobre a *Educação Estética* não está livre de ambiguidades; em algumas passagens, Schiller fala como se o estético fosse um estágio no caminho para a liberdade moral, um auxílio para chegar lá; em outras passagens, como se ele fosse um embelezamento da liberdade moral. Contudo, em passagens como a recém-citada, parece que a unidade alcançada no instinto do jogo é a própria perfeição e realização do ser humano. Isso não quer dizer que ela substitua a liberdade moral, mas, antes, que a liberdade moral alcança a sua plenitude quando ele não mais está em conflito com a natureza, sendo que o instinto de jogo pode prover justamente essa superação do conflito. A humanidade realizada viveria inteiramente na criação da beleza e no amor a ela.

De qualquer modo, essa é a visão que emerge das *Cartas* para aqueles que anseiam por unir liberdade e expressão integral. Porém, o próprio Schiller não cede o passo para uma esperança extravagante. Ele, muito antes, termina apresentando uma perspectiva mais kantiana, não a de uma humanidade realizada, mas a de uma progressão gradual rumo a ela.

O que falta em Schiller para responder à demanda por unidade integral dos dois ideais é o que Fichte havia começado a prover, isto é, um fundamento ontológico para essa unidade.

Quando se pretende que o aspecto espiritual mais elevado do ser humano, a sua liberdade moral, venha a ser mais do que uma harmonia passageira e acidental com o seu ser natural, então a própria natureza deve tender para o espiritual. Até mesmo para formular essa demanda temos de ir além dos termos de Kant. Não podemos pensar a natureza como Kant fez a maior parte do tempo, a saber, como o objeto da consciência fenomênica, cujo fundamento ontológico último, a coisa em si, está envolto num mistério impenetrável; devemos, antes, seguir a teoria da expressão, como um conjunto de forças subjacentes que se manifestam em fenômenos.³⁴

Então, o requisito para a unidade é que a natureza nesse sentido venha a ter ou venha a ser vista como algo que tem uma propensão para realizar objetivos espirituais. É claro que a mera aspiração de estar em conformidade com a grande corrente da vida na natureza pode ser satisfeita por uma visão naturalista: um ser humano natural, não

³⁴ O próprio Kant resvala para esse modo de falar em certos momentos da terceira crítica, como, por exemplo, quando ele fala da “natureza no sujeito” dando “a regra à arte” (*Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2. ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2005, § 46, p. 153).

regenerado, é aquele em que seus desejos e sentimentos espontâneos estão de acordo com a natureza. A natureza está em conformidade com ele e sempre responde ao seu chamado. As demais coisas vivas estão vinculadas com ele na mesma cadeia de simpatia que perpassa a totalidade.

Esse tipo de visão não existia sem os seus protagonistas no final do século XVIII, como não existe, hoje, sem os seus defensores. Mas ela não conseguiu satisfazer a geração romântica, cujo alvo foi trazer o ser humano de volta à unidade com a natureza interior e exterior, enquanto preservava intactas as suas mais elevadas conquistas espirituais, a consciência e a liberdade moral. Porém, são estas que devem desaparecer na união visada pelo naturalismo. Por depender tanto do grande curso da natureza fora dele próprio, é o ser humano que deve adaptar-se à natureza, visando alcançar harmonia. Nessa união desigual, o ser “espiritual” é o parceiro inferior. Ele deve adaptar-se a forças inconscientes, não reflexivas, que estão além do chamado à razão; e ele só pode alcançar harmonia com elas dando ouvidos ao que há de mais inconsciente, ao que há de mais não reflexivo dentro dele, a saber, a voz do instinto.

Enquanto concebermos a natureza em termos de forças cegas ou fatos brutos, ela jamais poderá fundir-se com o ser humano racional, o ser humano autônomo. Devemos escolher ou a capitulação com o naturalismo ou contentar-nos com um acordo parcial ocasional dentro de nós mesmos, conquistado mediante o incessante esforço e ameaçado constantemente pela presença maciça da natureza não transformada em torno de nós, com a qual estamos em intercâmbio constante e inevitável. Caso se queira satisfazer total e conjuntamente as aspirações de liberdade radical e de unidade expressiva integral com a natureza, se é para o ser humano estar em conformidade com a natureza em si mesmo e no cosmo, enquanto é mais plenamente um sujeito autodeterminante, então é necessário, em primeiro lugar, que a minha inclinação natural básica esteja espontaneamente direcionada para a moralidade e a liberdade; e não só isso, já que sou uma parte dependente da ordem mais ampla da natureza, é necessário que toda essa ordem dentro e fora de mim tenda por si mesma para objetivos espirituais, tenda a realizar uma forma em que ela pode ser unir com a liberdade subjetiva. Caso eu pretenda permanecer um ser espiritual e, ainda assim, não estar em oposição à natureza em meu intercâmbio com ela, então esse intercâmbio deve constituir uma comunhão em que entro em relação com algum ente ou força espiritual.

Porém, isso quer dizer que espiritualidade, tendendo a realizar objetivos espirituais, é da essência da natureza. A realidade natural subjacente é um princípio espiritual almejando realizar a si próprio.

Ora, postular um princípio espiritual subjacente à natureza é algo muito próximo de postular um sujeito cósmico. Fichte estava se dirigindo para esse ponto, mas parou crucialmente pouco antes de chegar lá. Como Kant, o foco principal de Fichte estava dirigido para a vocação moral do ser humano e para a sua liberdade. Daí que, embora o mundo da natureza seja postulado pelo “eu penso” no idealismo radical de Fichte,

essa natureza ainda é o objeto da percepção ou a matéria-prima da vontade. Ela ainda não é uma realidade independente, a articulação de suas próprias forças subjacentes. A natureza está essencialmente relacionada com a subjetividade. Contudo, a sua relação deve ser *vis-à-vis*, sendo ela o outro essencial que um sujeito necessita para realizar-se mediante aspiração; ela não é a expressão corporal de um sujeito. É verdade que o sujeito absoluto de Fichte não é idêntico ao indivíduo; ele é, antes, o universal com o qual o indivíduo aspira unir-se. Porém, justamente por essa razão ele deve ser identificado com o sujeito moral universal, mais do que com um sujeito cósmico; cuja vida seria visível na grande corrente da natureza. A teoria de Fichte, nesse tocante, ainda é o idealismo transcendental de Kant, mas mediante exclusão do *Ding an sich*, isto é, onde os fenômenos formados pelo “eu penso” constituem a única realidade objetiva. O mundo objetivo, por assim dizer, não tem profundidade. Ele meramente provê acessórios para o drama moral.

Essa concepção de liberdade e natureza jamais permitirá uma unidade plenamente realizada das duas, como Hegel expôs claramente na primeira obra filosófica que publicou.³⁵ Porque o *self* postula um não-*self* que ele luta para superar. Contudo, a subjetividade necessita estar relacionada com alguma outra coisa para ser. Consequentemente, a superação do não-*self* jamais poderá ser completa, caso o próprio sujeito não queira desaparecer. Por isso, ela deve ser vista como um progresso infinito de autorrealização rumo a um objetivo que deve ser realizado, mas jamais o é plenamente.

Hegel argumenta que isso terá de ser assim enquanto virmos a Natureza, o *vis-à-vis* do sujeito, simplesmente posta como realce para o sujeito em sua autorrealização. A unidade real de sujeito e objeto só pode suceder se a natureza for uma expressão de subjetividade por seu próprio direito, qual seja, uma realidade espiritual independente que por si mesma pode vir a realizar sua unidade com liberdade.

O que falta em Fichte, a saber, a fundamentação da natureza em algum princípio espiritual cósmico, pode ser encontrado em Espinosa, que oferece a união com uma substância cósmica. Porém, esse sistema padeceu do defeito oposto, de que nele a subjetividade finita pareceu afundar sem deixar vestígio.

Se a tarefa era encontrar um fundamento ontológico para a unidade de liberdade e natureza na união de subjetividade finita e um princípio espiritual ou sujeito cósmico, então o que se fazia necessário era uma espécie de síntese de Fichte e Espinosa. E, de uma forma ou de outra (uma síntese de Fichte e Goethe para Friedrich Schlegel, de Kant e Espinosa para Schleiermacher), esse foi o tema recorrente dessa geração da década de 1790, a geração do romantismo.

Os jovens românticos, os Schlegels e Novalis, por exemplo, sentiram-se imensamente estimulados por Fichte. Extraíram dele a ideia da subjetividade livre, criativa, desapegada

³⁵ *Differenz* [= A diferença entre o sistema filosófico de Fichte e o de Schelling], de 1801, quando ainda se encontrava sob a influência de Schelling.

de modo sublime até mesmo das suas próprias criações (cf. a doutrina da “ironia”, de Friedrich Schlegel), que não estava inteiramente em consonância com o rigoroso propósito moral da filosofia de Fichte. Porém, eles logo viriam a considerar essa filosofia inadequada. Porque eles também estavam buscando comunhão com a natureza, com a vida mais ampla fora do ser humano, e, seguindo o *Sturm und Drang* e, mais tarde, a intuição norteadora das *Cartas* de Schiller, eles vislumbraram essa comunhão como algo a ser realizado através da arte. Eles se inspiraram em Jacob Böhme, Espinosa e Goethe para desenvolver uma visão da natureza como expressão, como uma espécie de poesia do espírito cósmico, com a qual os seres humanos podem se unir através de sua própria expressão poética. E isso necessariamente os levou para além de Fichte. Eles quiseram unir sua noção radical de subjetividade criativa com a sua própria visão poética da natureza. Schelling foi o filósofo que deu uma resposta a essa necessidade.

Schelling foi um menino-prodígio. Ele era cinco anos mais novo que Hegel (nascido em 1775) e, não obstante, foi o parceiro sênior no período em que trabalharam juntos em Iena, para onde ele havia chamado Hegel em 1800. Ele começou a publicar no final de sua adolescência e durante uma década lançou uma enxurrada de livros.

É difícil acompanhar a evolução de Schelling em detalhes, porém a direção geral está clara. Ele iniciou como um fichtiano, mas logo passou a complementar Fichte com Espinosa. Ele tomou a tese fichtiana de que a subjetividade postula o mundo e a ampliou para uma visão de subjetividade como princípio subjacente que expressa a si próprio na natureza. Fazendo isso, ele conferiu forma à visão poética de um princípio espiritual cósmico e desenvolveu-a como filosofia da natureza.

No seu *Sistema do Idealismo Transcendental*, de 1800, Schelling expôs a visão de que a natureza é o produto inconsciente da subjetividade. Porém, como tal, ela tem uma propensão inerente para realizar a vida subjetiva. Essa propensão interior explica a articulação da natureza em diferentes níveis, partindo do nível mais baixo da existência inanimada no tempo e no espaço, passando por leis mecânicas e ligações químicas, até chegar ao ápice da natureza orgânica. Porque a vida manifesta a subjetividade no mundo objetivo, ela nos mostra a natureza que é também teleológica, direcionada para seus próprios fins. Ela, portanto, realiza num só nível a harmonia entre necessidade e liberdade.

Este é o princípio da filosofia da natureza de Schelling: a subjetividade inconsciente na natureza almeja reconstituir a subjetividade plena. Entretanto, reciprocamente, a subjetividade consciente tenta unir-se à sua contraparte objetiva. E isso é essencial. Porque o melhor que a natureza pode fazer por si mesma é vida. Porém, embora isso uma necessidade e liberdade, não incorpora a consciência. Deve haver uma unidade mais elevada, em que a subjetividade consciente estende a mão para incorporar a natureza, e isso é alcançado na arte.

Schelling retomou a visão de Schiller e, além de Schiller, a terceira crítica de Kant, cujos dois tópicos principais, beleza e teleologia, são postos no ápice do sistema. Porém, a noção schellinguiana da estética enquanto o *locus* da unidade recuperada entre

liberdade e necessidade passa a receber um fundamento ontológico. A arte é o ponto em que se encontram o consciente e o inconsciente, em que a atividade consciente se funde com a inspiração proveniente das profundezas da natureza inconsciente em nós e onde os dois, por conseguinte, alcançam uma harmonia que está além da oposição. Por isso, é o ponto em que espontaneidade e receptividade, liberdade e natureza são uma coisa só. E esse ponto de encontro está, por assim dizer, pré-ordenado no fato ontológico de que a natureza e a consciência possuem, em última análise, a mesma fonte, a subjetividade.

A subjetividade, portanto, gera dois mundos, quais sejam, o mundo inconsciente da natureza e o mundo consciente da ação moral e da história. Tendo o mesmo fundamento, esses dois mundos almejam reunir-se. A hierarquia do ser da natureza evidencia a propensão da primeira para a segunda, a história mostra o desenvolvimento do segundo rumo ao primeiro. A visão espiralada da história mencionada anteriormente recebe um fundamento ontológico.

Schelling, por conseguinte, conferiu expressão filosófica à visão poética dos românticos, à visão que atraiu Schlegel e Novalis, a saber, a da natureza como espírito em repouso. Ele pareceu enfim responder à necessidade de concretização conjunta dos dois ideais: liberdade radical e expressão integral; porque a consciência de si da liberdade radical podia passar a ver-se expressa na totalidade da natureza, dentro e fora, e podia alcançar a unidade com essa grande corrente da natureza na arte.

Nessa síntese, Schelling e os pensadores românticos vincularam-se não só à linha desenvolvimentista do pensamento pós-kantiano e da teoria expressivista, mas também deram uma nova interpretação a correntes do pensamento religioso que, havia bastante tempo, eram populares, mas seguiam sem muito reconhecimento por parte das pessoas cultas. Já vimos que Böhme os influenciou. Ao mesmo tempo, sua visão espiralada da história conferiu uma nova formulação ao antigo esquema profético da história como dividida em três eras, a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo; e essa visão espiralada era, ela própria, uma transposição do drama cristão “paraíso-queda-redenção”. Esses vínculos não eram meramente o fruto de uma convergência acidental. Os românticos estavam muito conscientes dessas raízes místicas e escatológicas, e o uso que faziam dos termos religiosos tanto refletia como intensificava sua sensação de que uma importante transformação estava ao alcance da mão.³⁶ Nesse tocante, Hegel estava de acordo com a geração romântica, como ainda veremos.

Entretanto, Hegel não pode ser chamado de romântico. Schiller geralmente não é classificado como romântico, embora compartilhasse o mesmo anseio por unidade; e isso ocorreu porque ele não quis dar o passo ontológico, nem como filósofo nem como escritor, para uma natureza divinizada ou uma subjetividade absoluta. Porém, não foi esse o desacordo de Hegel com o romantismo. Pelo contrário, seu sistema centra-se

³⁶ Cf. M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism*. Nova York, 1971, capítulos 3 e 4.

na noção de que o Absoluto é sujeito. O que o distingue é um certo rigor e um certa coerência em seu pensamento, ou seja, o fato de haver levado até o fim, do único modo consistente, os requisitos da unidade entre liberdade radical e expressão integral. Porque, de fato, a síntese de Schelling e, mais ainda, as sínteses dos românticos deixaram muito a desejar no cumprimento desses requisitos.

O distanciamento de Hegel em relação aos românticos e as grandes inadequações de suas tentativas de solução podem ser visualizados se examinarmos um pouco mais de perto o que a síntese desejada de subjetividade e natureza acarreta.

Essa síntese requer que postulemos uma subjetividade cósmica, como vimos. Porém, qual é a relação entre esse espírito cósmico e os espíritos finitos, isto é, os seres humanos? Por um lado, o espírito cósmico poderia ser pensado como idêntico ao do ser humano no seu grau mais elevado; de modo que, em sua concretização última, o ego humano seria visto como algo que está na base de toda a realidade objetiva. Essa parece ter sido a concepção fichtiana do ego absoluto, com a importante ressalva de que essa concretização última nunca ocorre e jamais poderá ocorrer, mas estamos sempre nos empenhando por alcançá-la.

Por outro lado, se a natureza é para ser mais do que o *point d'appui* [ponto de apoio] necessário da consciência e da vontade humanas e se, por isso, concebemos o espírito cósmico como o poder interior que articula a expressão em toda a multiformidade da natureza, incluindo o ser humano, então a tentação de adotar alguma espécie de visão “panteísta” é forte. Com efeito, se o princípio da unidade expressiva – a unidade de corpo e espírito – deve ser aplicado igualmente ao espírito cósmico, então a totalidade da natureza é seu “corpo”, isto é, a expressão da qual ele é inseparável.

Contudo, o panteísmo como ele é geralmente entendido não dá conta disso. Porque o ser humano é apenas uma parte infinitesimal da vida divina que flui através da totalidade da natureza. A comunhão com o Deus da natureza apenas significaria render-se à grande corrente da vida e abandonar a autonomia radical. Consequentemente, a visão dessa geração, visão que ela extraiu de Herder e Goethe, não era simplesmente um panteísmo, mas, antes, uma variante da ideia renascentista do ser humano como microcosmo. O ser humano não é meramente uma parte do universo; ele reflete, de outro modo, a totalidade; o espírito que expressa a si mesmo na realidade exterior da natureza chega à expressão consciente no ser humano. Essa era a base da primeira filosofia de Schelling, cujo princípio é o de que a vida criativa da natureza e o poder criativo do pensamento seriam uma coisa só.³⁷ Daí provêm, como aponta Hoffmeister, as duas ideias básicas que vemos ocorrer repetidamente em diferentes formas, de Goethe aos românticos e a Hegel: primeiro, que podemos conhecer realmente a natureza só porque somos da mesma substância, que de fato só conhecemos propriamente a natureza quando tentamos comungar com ela, não

quando tentamos dominá-la ou dissecá-la, visando sujeitá-la às categorias do entendimento analítico;³⁸ e, em segundo lugar, que conhecemos a natureza porque, em certo sentido, estamos em contato com aquilo que a fez, com a força espiritual que se expressa na natureza.

Mas, então, qual é a nossa relação, enquanto espíritos finitos, com essa força criativa que está na base de toda natureza? O que significa dizer que ela está em conformidade com o poder criativo do pensamento em nós? Significa apenas que se trata do poder de refletir na consciência a vida que já está completa na natureza? Mas, então, em que sentido isso seria compatível com a liberdade radical? A razão não seria uma fonte autônoma de normas para nós; nossa suprema conquista seria, antes, expressar fielmente a ordem mais ampla a que pertencemos. Caso se queira salvaguardar a aspiração à autonomia radical, a ideia do microcosmo deve ser estendida para a noção de que a consciência humana não só reflete a ordem natural, mas também a completa ou aperfeiçoa. Nessa visão, o espírito cósmico que se desdobra na natureza almeja completar a si próprio no autoconhecimento consciente, e o *locus* dessa consciência de si é a mente do ser humano.

Por conseguinte, o ser humano faz mais do que refletir a natureza completa em si; ele é, antes, o veículo pelo qual o espírito cósmico leva à completude a autoexpressão, cujas primeiras tentativas estão diante de nós na natureza. Assim como na visão expressivista, o ser humano alcança sua concretização numa forma de vida que também é uma expressão de consciência de si; assim, também aqui, o poder subjacente à natureza, como espírito, atinge sua expressão mais plena na consciência de si. Mas isso não é alcançado em algum reino transcendente situado além do ser humano. Se fosse assim, a união com o espírito cósmico requereria que o ser humano subordinasse sua vontade a um ser superior, que ele aceitasse a heteronomia. Antes, o espírito atinge essa consciência de si no ser humano.

Assim, enquanto a natureza tende a realizar o espírito, isto é, a consciência de si, o ser humano como ser consciente tende a apreensão da natureza, na qual ele a verá como espírito e em conformidade com o seu próprio espírito. Nesse processo, os seres humanos chegam a um novo entendimento do *self*: eles veem a si mesmos não exatamente como fragmentos individuais do universo, mas antes como veículos do espírito cósmico. E, em consequência disso, os seres humanos podem alcançar, de uma só vez, a maior unidade possível com a natureza, isto é, com o espírito que se desdobra na natureza, e a autoexpressão autônoma mais plena possível. As duas têm de juntar-se, já que a identidade básica do ser humano é a de ser veículo do espírito.

³⁸ Assim Goethe: *Wär nicht das Auge sonnenhaft, Die Sonne könnt' es nie erblicken; Läß nicht in uns des Gottes eigne Kraft, Wie könnt' uns Göttliches entzücken?* Se não fosse o olho solar O sol jamais poderia fitar; Se em nós não estivesse o poder do próprio Deus, Como poderia fascinar-nos o divino?

³⁷ J. Hoffmeister, *Goethe und der Deutsche Idealismus*. Leipzig, 1932, p. 10.

Essa concepção do espírito cósmico, se pudermos conferir-lhe sentido, é a única capaz de, por assim dizer, obter a quadratura do círculo, isto é, a única que pode prover a base da união entre espírito finito e espírito cósmico que cumpra o requisito de que o ser humano esteja unido à totalidade e, ainda assim, não sacrifique sua própria consciência de si e vontade autônoma. E foi por algo desse tipo que a geração dos românticos estava lutando, e foi algo desse tipo que Schelling quis definir em sua noção da identidade de vida criativa na natureza e força criativa do pensamento, posta em fórmulas como esta: “*die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur*” [a natureza é o espírito visível, o espírito é a natureza invisível].

E foi uma noção desse tipo que Hegel acabou forjando. O espírito, ou *Geist*, de Hegel, embora com frequência seja chamado de “Deus” e embora Hegel pretendesse aclarar a teologia cristã, não é o Deus do teísmo tradicional; ele não é um Deus que poderia existir em total independência dos seres humanos, mesmo que os seres humanos não existissem, como o Deus de Abraão, Isaac e Jacó antes da criação. Pelo contrário, ele é um espírito que vive como espírito unicamente através dos seres humanos. Estes são os veículos, os veículos indispensáveis, de sua existência espiritual, como consciência, racionalidade, vontade. Porém, ao mesmo tempo, o *Geist* não é redutível ao ser humano; ele não é idêntico ao espírito humano, já que ele também é a realidade espiritual subjacente ao universo como um todo e, como ser espiritual, ele tem propósitos e realiza fins que não podem ser atribuídos a espíritos finitos *qua* finitos, mas, pelo contrário, aos quais servem os espíritos finitos. Para o Hegel maduro, o ser humano vem a si mesmo no final, quando vê a si próprio como o veículo de um espírito mais amplo.

Examinaremos a noção de Hegel no capítulo III. Porém, desde já deve estar claro que não é fácil (se é que é possível) lograr uma visão coerente de um espírito cósmico com base nesse modelo ou manter claramente em vista o que ela requer. E, de fato, os românticos jamais foram bem-sucedidos nisso. Essa visão requer pelo menos duas coisas: (1) que sejamos capazes de dar uma interpretação plausível da natureza como “espírito petrificado”, como o precipitado de um espírito cósmico a caminho de uma realização mais plena na consciência de si. Temos de encontrar na natureza “a história do *Geist*”.³⁹ E isso não apenas quer dizer que encontramos na natureza um conjunto de imagens que nos permite retratá-la nessa luz. Antes, é preciso que essa visão da natureza como as primeiras tentativas incompletas de autorrealização do espírito proveja a explicação, em última análise, verdadeira e básica da natureza e de por que ela é como é. (2) Reciprocamente, precisamos desenvolver uma noção do que significa para o ser humano ser o veículo do *Geist* que não seja incompatível com sua vocação para a autonomia racional.

Esta foi a primeira tarefa à qual os românticos se lançaram com a sua poesia da natureza, com a “física” mística de um Ritter e, em última análise, como a filosofia da natureza de Schelling. Porém, foi na segunda tarefa que eles se desviaram mais

³⁹ Hoffmeister, *Goethe und der Deutsche Idealismus*, p. 18.

gravemente do caminho.⁴⁰ Pois, o que seria se a nossa concepção da consciência de si do espírito, da qual nós somos os veículos, de fato nos afastasse da posse consciente de nós mesmos, afundando-nos mais numa corrente de vida que não podemos apreender plenamente pela razão? Nesse caso, incorreríamos uma vez mais na heteronomia; a cuidadosa síntese novamente se desviaria do rumo e iria na direção de uma visão panteísta, na qual o ser humano submerge a si mesmo num todo maior. E, no final, se seguissemos o suficiente por essa rota, o ser humano se encontraria uma vez mais em face de um Deus que está completamente sem ele e além dele, muito parecido com o Deus da fé tradicional.

E, de fato, depois de passar por uma fase mais “panteísta”, a maioria dos integrantes da geração romântica acabou se convertendo em teístas mais ou menos ortodoxos: primeiro, Schleiermacher e Novalis; depois, Friedrich Schlegel converteu-se ao catolicismo; e até Schelling experimentou um retorno tardio como cristão ortodoxo.

⁴⁰ Uma palavra sobre Goethe e sua relação com os românticos talvez seja apropriada aqui. De fato, ele foi um dos inspiradores, quase o modelo, da geração romântica. E não há dúvida de que os românticos tomaram dele a ideia da natureza como a emanção de uma vida espiritual em que o ser humano podia descobrir os segredos de sua própria vida. “*Suchet in euch, so werdet ihr alles finden und erfreut euch, wenn da draussen, wie ihr es immer heißen möget, eine Natur liegt, die Ja und Amen zu allem sagt, was ihr in euch gefunden habt*” [Procurai dentro de vós e achareis tudo, e alegrai-vos quando lá fora houver uma – como quer que a queirais chamar – natureza que diz sim e amém para tudo o que encontrastes dentro de vós] (Hoffmeister, *Goethe und der Deutsche Idealismus*, p. 7).

Porém, o classicismo de Goethe também estava muito distante da aspiração agitada, do entusiasmo irrefletido dos românticos. Porque, embora a obra de Goethe tenha raízes profundas na concepção expressivista do ser humano, ele permaneceu impassível perante o outro polo das aspirações dessa jovem geração – perante o ideal da autonomia moral radical de Kant e Fichte. Aquele aspecto de Kant que empolgou Fichte e, através dele, a geração da década de 1790, deixou Goethe indiferente. O regozijo pela liberdade radical não o atraía. Não que os ideais de liberdade e razão nada significassem para ele. Pelo contrário; só que ele não esteve tentado a interpretá-los nos termos da autonomia kantiana, de uma lei autoconcedida pela razão humana. Consequentemente, ele se satisfaz com uma visão das coisas em que o ser humano não era o centro. Ele podia aceitar, sem protestar, a ideia de que o ser humano estava em relação com uma vida mais ampla que o tolhia e que ele jamais poderia entender plenamente, mesmo que o ser humano tenha sido, em certo sentido, a mais elevada realização dessa vida. Ele podia visualizar uma unidade expressiva do ser humano com o todo sem se sentir compelido a encontrar um lugar nesse todo para a subjetividade radical. Por uma ironia, que pode tornar-se mais compreensível adiante, o “classicismo” sereno de Goethe acabou por encontrar um lugar mais seguro para a razão e a autoclarezza do que as visões irrefletidas dos românticos que estavam tentando a todo custo assegurar a liberdade irrestrita do sujeito, o reconhecimento “*daß die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leide*” [de que a arbitrariedade do poeta não tolera nenhuma lei acima dele], como formulou F. Schlegel (Haym, *Die Romantische Schule*, p. 256) em sua descrição da poesia romântica, que ele encontrou sobretudo realizada em *Wilhelm Meister*.

Hegel foi o único a lograr um equilíbrio comparável entre criatividade e forma, e ele, normalmente, foi visto com bons olhos por Goethe – que, é preciso dizer, de modo geral apreciou as tentativas de formular uma filosofia da natureza feitas pelos românticos e por Schelling, mesmo que o tipo de idealismo destes não lhe agradasse.

Independentemente de esse desenvolvimento ter sido ou não inevitável, o fato é que a síntese romântica se mostrou inadequada desde o início. Em primeiro lugar, os românticos sentiram-se profundamente atraídos por um aspecto dessa síntese, o ponto de encontro entre espírito finito e espírito cósmico, como um processo ou uma atividade interminavelmente inventivo/a, que constantemente cria novas formas e jamais assume uma corporalidade definitiva; e não como um processo/uma atividade, cuja forma final pode ser abarcada por uma visão das coisas ou uma obra de arte ou uma maneira de viver (ou todas essas juntas). Essa visão de criação contínua estava implícita na noção de “ironia” de Friedrich Schlegel ou no “idealismo mágico” de Novalis. Por essa via, eles encravavam a vocação do ser humano enquanto veículo do *Geist* cósmico como plenamente em consonância com a sua subjetividade livre; pois a originalidade, o poder ilimitadamente criativo, não era a essência da subjetividade livre? Esta, em todo caso, foi a ideia que tomaram de Fichte e a que os empolgou no idealismo.

Porém, essa noção de um poder original incessantemente criativo contradiz os requisitos de uma união completa de autonomia e expressão, subjetividade e natureza. Uma subjetividade que é incitada a incansavelmente criar novas formas é uma subjetividade que, por definição, jamais poderá alcançar expressão integral, jamais poderá encontrar a forma que a expressa fielmente. Esse ideal romântico da mudança infinita é inspirado, em última instância, pela filosofia fichtiana da aspiração incessante, e partilha da mesma inadequação que Hegel viria a fustigar com o termo “má infinitude”. Essa noção romântica de ironia, argumentará Hegel em suas preleções sobre estética,⁴¹ nega a seriedade última de qualquer das expressões externas do espírito, sendo todas elas insignificantes diante do “eu” incessantemente criativo. Porém, esse “eu” ao mesmo tempo está à procura e de fato anela a expressão externa; e, por conseguinte, a autoafirmação triunfal da ironia dá lugar à sensação de perda, ao anseio (*Sehnsucht*),⁴² ao retraimento em relação ao mundo como abandonado pelo espírito, o qual muitos românticos experimentaram e que Hegel caracteriza no retrato da “bela alma”. Na visão de Hegel, há um elo interior entre as pretensões do sujeito romântico à criatividade ilimitada e sua experiência do mundo como abandonado por Deus, que Hegel combate constantemente em nome de sua própria visão da racionalidade do real.

E quando Fichte é transposto dessa maneira para o domínio da fantasia, como ocorre na noção romântica de originalidade ou no “idealismo mágico” de Novalis, a dificuldade é ainda maior. Porque essa atividade do sujeito, essa originalidade sem fim da imaginação, que opera na zona crepuscular entre a vida consciente e a vida inconsciente, é algo que não é plenamente entendido pelo próprio sujeito. Porém, isso contradiz um dos principais requisitos da autonomia, a saber, a consciência de si racional. O fluxo inexaurivelmente fértil da fantasia jamais poderá ser plenamente apreendido, muito menos

abarcado pela razão numa visão única. Porém, se a razão carece de profundidade nesse domínio, onde, ao contrário, ela se move seguindo o instinto do sonâmbulo, o que será da autonomia moral, que requer que a razão forneça a regra?

Isso nos leva a uma segunda questão básica que distinguiu Hegel dos românticos e que concerne precisamente ao lugar da razão na síntese. Para os românticos, a unidade entre subjetividade e natureza foi alcançada por intuição ou imaginação. A razão foi vista como uma faculdade divisora, dissecadora, analítica, que apenas nos distanciaria ainda mais da união com a natureza. A exclusão última da razão também estava, em certo sentido, implícita na solução de Schelling. Enquanto a síntese suprema devesse ser encontrada na arte, que é a unidade do consciente e do inconsciente, ela necessariamente permaneceria algo não plenamente entendido, não transparente para a razão, o objeto de uma intuição que jamais poderia ser plenamente explicitado. O xis da questão no que se refere à criação artística, como ressalta Kant, é que não temos como dar a fórmula.⁴³

No entanto, se aceitarmos isso, estaremos sacrificando algo em nossa síntese. Porque a clareza plena do entendimento racional faz parte da essência da liberdade autodeterminante, que prevalece, afinal, onde a razão pura estabelece a lei. Alcançar a unidade com a natureza pela intuição pura, da qual não podemos dar nenhuma explicação racional, é perder a si mesmo na grande corrente da vida, e isso não é uma síntese de autonomia e expressão, mas uma capitulação em que renunciamos à autonomia. É um retorno à unidade original que foi rompida pela reflexão, e não uma síntese mais elevada para a qual ascende a espiral.

Em outras palavras, nossa concepção do espírito e de sua autorrealização deve reservar um lugar para a razão, caso o ser humano queira ser o veículo do espírito cósmico e, não obstante, preservar a sua autonomia. Esse foi o *insight* central que Hegel, como único de sua geração, teve com toda clareza e elaborou até sua plena conclusão. Sem ele, os românticos ou caem no desespero do exílio num mundo abandonado por Deus ou recuperam a unidade com a natureza e Deus unicamente na zona crepuscular da intuição e da fantasia.

Porém, isso não quer dizer que os românticos apenas sejam culpados de desatenção. De fato, nossas dificuldades começam justamente quando aceitamos o papel central da razão; e foram essas dificuldades que os motivaram a lhe dar as costas e voltar-se para a fantasia, a invenção e a arte.

⁴¹ *ie Idee und das Ideal*, p. 95-102.

⁴² *Ibidem*, p. 99.

⁴³ E, mais tarde, quando Schelling foi além do *Sistema do Idealismo Transcendental*, ele partiu de Fichte na direção do fim espinosiano do espectro. Ele não mais definiu a fonte tanto da natureza quanto da mente como subjetividade, mas antes como um absoluto situado além de sujeito e objeto, como “indiferença”. Porém, no que se refere a esse absoluto, era mais verdadeiro dizer que a subjetividade livre foi engolida por ele sem deixar vestígios. As objeções de Hegel a isso – “a noite em que todos os gatos são pardos” – constituíram as raízes de sua ruptura com Schelling em 1807.

Com efeito, se abandonarmos a visão do espírito como poder infinitamente criativo e virmos a síntese de sujeito e natureza tomar alguma forma definitiva, não estamos negando algumas das propriedades essenciais da subjetividade livre? Porque parecemos estar postulando uma condição final, estática, ao passo que a vida de um sujeito é atividade contínua. E, ao ver a solução numa forma abarcável, parecemos limitar o sujeito indevidamente a fim de torná-lo meramente finito, quando o sujeito cósmico deveria ser infinito.

Os requisitos da nossa síntese parecem colocar-nos num dilema. Hegel estava ciente disso. Porém, ele alegou ter elaborado uma solução que evitava os dois extremos. Ele foi impiedoso com as visões românticas do poder da fantasia e da criatividade infinita. Ele insistiu que a síntese final seria uma que a razão pudesse abarcar. Porém, ao mesmo tempo, ele tinha uma concepção do sujeito como essencialmente atividade, e atividade infinita. A solução residia na sua concepção de infinitude, que incorporou o finito e que retornava para si mesma como um círculo. Examinaremos mais adiante o que estava implicado mais precisamente nessa noção, mas só uma concepção desse tipo é capaz de resolver o dilema de confinar atividade infinita numa forma abarcável.

Então Hegel volta, obrigatoriamente, a concordar com a principal objeção romântica à razão, a saber, de que ela (ou, antes, o “entendimento”, em sua própria terminologia) divide, analisa, individualiza, mata.⁴⁴ Em outras palavras, o entendimento racional não é possível sem uma clara consciência da distinção entre sujeito e objeto, *self* e outro, o racional e o afetivo. E justamente por isso, Hegel insistirá em que a síntese última incorpora divisão tanto quanto unidade. Uma vez mais, Hegel alega coadunar o aparentemente incoadunável. Ele alegará ter chegado à “identidade de identidade e não-identidade” (*Differenz*, p. 77), a unidade da corrente única da vida e a divisão entre sujeito e objeto implícita na consciência racional. Essa talvez seja a ideia central e mais “estupenda” do sistema hegeliano, com a qual logo teremos de nos ocupar. É ela que mais claramente o distingue de toda a geração, cujas aspirações ele compartilhou.

A síntese na arte não foi rejeitada – Hegel não joga nada fora –, mas ela, como o primeiro estágio do espírito absoluto, assume uma posição subordinada às realizações mais elevadas na religião e, como ápice da clareza, na filosofia. Consequentemente, a razão enquanto clareza conceitual assume o papel central nessa síntese. Isso também não pode ser concebido apenas como uma questão de nosso modo de *acesso*, seja através da intuição ou da razão, ao que é substancialmente a mesma visão. Porque, de fato, substância e

⁴⁴ No prefácio de sua *FE*, Hegel compara esse poder analítico do entendimento com o poder da morte, o poder de arrancar coisas da unidade da vida. Porém, ele insiste em que o caminho para a reconciliação com o espírito não é fugir dessa morte, como faz certa “beleza sem força”, mas “encarar diretamente”, “suportar a morte e nela se conservar”, “demorar-se” com ela. “Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser” (*FE*, p. 44; *PhG*, p. 29-30).

modo de expressão não podem ser separados aqui da maneira como ocorre em todas as teorias da expressão. É inerente ao espírito como razão que ele chegue ao pleno entendimento racional de si mesmo. Porém, o nosso entendimento do espírito, no final, não é distinto do seu autoentendimento. Assim, se pudéssemos chegar apenas a uma intuição não explicitada da síntese, e o entendimento que o espírito tem de si mesmo seria, por conseguinte, similarmente não explicitado e intuitivo, então a natureza da subjetividade cósmica seria diferente; ela não incorporaria racionalidade.

Por conseguinte, Hegel desenvolveu, no seu sistema maduro, uma posição original *vis-à-vis* à geração à qual ele pertenceu em tempo e aspiração. Ele não descartou suas aspirações – de combinar a mais plena autonomia moral do sujeito com sua mais elevada unidade expressiva no interior do ser humano, entre os seres humanos e com a natureza. Ele compartilhou a esperança de que essa síntese sem precedentes e memorável poderia ser feita somente se pudéssemos chegar à visão de uma realidade espiritual subjacente à natureza, um sujeito cósmico, com o qual o ser humano pudesse se relacionar e no qual ele pudesse, em última instância, encontrar a si próprio.

Mas ele persistiu em sua tentativa intransigente de pensar guiando-se pelos requisitos dessa síntese com rigor surpreendente e uma integridade bastante impressionante. E como resultado, ele produziu um dos grandes monumentos à aspiração de sua era – uma era seminal para a civilização moderna. De fato, se alguma vez se pôde alegar que essas aspirações foram cumpridas, essa alegação só poderia ser feita em nome do sistema hegeliano. A noção hegeliana do sujeito cósmico, ou *Geist*, seu conceito da infinitude que incorpora a finitude e sua insistência nas demandas não mitigadas da razão caracterizam-no como o mais sério dos contendores.

Com isso em mente, já podemos começar a examinar por que a síntese hegeliana é de interesse perene e recorrente em nossa civilização. Porque as duas poderosas aspirações – à unidade expressiva e à autonomia radical – permaneceram como preocupações centrais das pessoas modernas; e a esperança de combiná-las só pode voltar a ocorrer numa forma ou noutra, seja no marxismo ou no anarquismo integral, no utopismo tecnológico ou no retorno à natureza. A rebelião romântica não diminuiu de intensidade, retornando sempre em formas imprevisivelmente novas – no dadaísmo, no surrealismo, nos anseios do movimento *hippie*, no culto contemporâneo à consciência não reprimida. Com tudo isso à nossa volta, não podemos evitar o recurso à primeira grande síntese que pretendeu resolver nosso dilema central; que falhou, mas que, de certo modo, ainda não foi superado.

Nas páginas precedentes, busquei transmitir uma ideia dos objetivos básicos que guiaram o pensamento filosófico de Hegel. Mas eu os apresentei na forma geral que assumiram para a sua geração. Antes de eu procurar esboçar como ele tentou concretizar esses objetivos, seria útil examinar brevemente o seu itinerário pessoal, ver como esses objetivos filosóficos tomaram forma em sua mente. É isso que se tentará fazer no próximo capítulo.