

A "Fenomenologia do Espírito" de Hegel e "Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister" de Goethe

The Hegel's "Phenomenology of the Spirit" and the Goethe's "Wilhelm Meister's Apprenticeship"

Artur Bispo dos Santos Neto

arturbispo@ig.com.br

Doutor em Literatura Brasileira pela Universidade Federal de Alagoas e Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco

Resumo

O presente artigo tem como propósito apontar os nexos que envolvem a consciência-de-si e como esta serve de ponto de inflexão para o movimento constitutivo do espírito como o autêntico sujeito da filosofia hegeliana. Considerando que a escritura do romance não é um continuum, mas uma construção produzida no movimento de continuidade nas suas descontinuidades e de rupturas nas suas permanências, tentamos estabelecer uma aproximação entre a "Fenomenologia do espírito" e o romance de Goethe "Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister", destacando os seguintes aspectos: a) a existência de uma clara diferenciação entre o estilo da escritura hegeliana e a estrutura literária romanesca; 2) o itinerário da consciência-de-si mimetiza o representado pelo personagem Wilhelm Meister, que busca a verdade acerca do seu próprio Eu; 3) a natureza científica do projeto hegeliano merece ser flexibilizada porque o movimento de descoberta realizado pela consciência presume experiência do erro.

Palavras-chave: Romance; consciência-de-si; formação; espírito; sujeito-objeto.

Abstract

The current paper shows the nexus that involve the self-conscious and how this one serves as point of inflexion to the constitutive movement of the spirit as the authentic subject of the hegelian philosophy. Considering that the writing of the romance is not a continuum, but a construction produced in the movement continuity in its discontinuities and ruptures of its permanence, a connection between the "Phenomenology of the spirit" and the Goethe's romance "Wilhelm Meister's apprenticeship" is tried, highlighting the following aspects: 1) the existence of a claire differentiation between the hegelian writing style and the romanescian literature structure; 2) the self-conscious itinerary mimes the one represented by the character Wilhelm Meister, which seeks for the truth around himself; 3) the scientific nature of the hegelian project deserves to be flexible because the movement of the discovery realized by the conscious presumes the mistake experience.

Key words: Romance; self-conscious; formation; spirit; subject-object.

Introdução

Escrita sob o influxo dos acontecimentos que nortearam a Revolução Francesa de 1789, a *Fenomenologia do espírito* (1807) é uma obra que expressa a cosmovisão (*Weltanschauung*) da burguesia como uma classe que ainda possuía determinado interesse pela manifestação da natureza contraditória da realidade. Podemos dizer que essa obra põe na ordem do dia a importância do exame das mudanças qualitativas que se sucedem no âmbito da história da humanidade. Hegel reconhecia que o seu tempo histórico era um tempo de trânsito e que tudo se orientava sob o preceito dialético do movimento e da ruptura com as formas petrificadas do passado, como assinala: "Aliás, não é difícil de ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época" (HEGEL, 1992, p. 26).

A relação dessa obra com o romance de formação (*Bildungsroman*) de Goethe sustenta-se no entendimento metodológico da necessidade de um ponto de apoio e da necessidade de uma via de peregrinação que facilite o acesso do iniciante no terreno árduo e arenoso da *Fenomenologia do espírito*. O movimento da consciência sensível na direção do saber absoluto mimetiza o conteúdo do itinerário representado no romance de formação ou nas "novelas de cultura" da segunda metade do século XVIII. Para descrever a experiência fenomenológica da consciência na direção do pensamento que pensa a si mesmo, Hegel recorre a um procedimento pedagógico semelhante ao movimento das personagens que constituem o romance de formação. O romance não apenas representa um deslocamento do centro do mundo da exterioridade para a interioridade, como revela uma das tendências significativas da "intelligentsia" do século XVIII que erigiu a preocupação com o esclarecimento do homem burguês como matriz essencial do seu projeto político, filosófico e literário.

Como o movimento da consciência de si, que se constitui mediante um movimento de exteriorização e interiorização, o romance também sucede mediante o processo de autodeterminação e de retorno sobre si mesmo. A escritura do romance não é um *continuum*, mas uma construção marcada pela continuidade nas descontinuidades, pelas rupturas na permanência. Para Schlegel, a suprema tarefa da formação "é apoderar-se de seu si mesmo transcendental, ser ao mesmo tempo o Eu de seu Eu" (BENJAMIN, 1999, p. 99). Mas, em vez de estacionar no movimento solipsista do Eu em torno de si mesmo, como ocorre na filosofia cartesiana, Hegel dá um passo à frente dessa tradição e aponta, depois da "Doutrina-da-ciência" de Fichte, que o movimento da consciência-de-si pressupõe a presença de uma outra consciência-de-si.

1) O movimento da consciência-de-si e do espírito na *Fenomenologia do espírito* de Hegel

Hegel começa a Parte A da Seção IV, que trata da "Consciência-de-si: a verdade e a certeza de si mesmo", afirmando a natureza intersubjetiva desta, pois: "A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido" (HEGEL, 1992, p. 126). Nesse sentido, podemos dizer que o processo de autoprodução da consciência-de-si passa pela mediação da outra consciência e que sem a outra

não existe o reconhecimento. Para que a consciência-de-si possa ser uma consciência em si e para si, ela precisa ser também para uma outra consciência.

Para Hegel, a experiência da consciência-de-si é a pátria da verdade, porque nesse momento a consciência consegue superar a oposição entre sujeito e objeto que domina as figuras precedentes (certeza sensível, percepção e entendimento). Nessa figura do espírito sucede a primeira manifestação da identidade sujeito-objeto; por isso, a consciência-de-si é conteúdo da relação e a própria relação. Nesse momento, a relação contraditória entre sujeito e objeto encontra o seu coroamento no reconhecimento mútuo de ambas as consciências-de-si, enquanto expressão do desenvolvimento lógico-formal da processualidade do conceito. Essa é a primeira forma de reconhecimento que é apresentada no desenvolvimento dos parágrafos 178-184 da *Fenomenologia do espírito*.

O movimento da consciência-de-si é revelado como um movimento duplicado, porque o agir "de uma tem o duplo sentido de ser tanto o seu agir como o agir da outra" (HEGEL, 1992, p. 127). Esse agir duplicado ocorre mediante o movimento de exteriorização (*Entäusserung*) e interiorização ou rememoração (*Er-innerung*) de ambas as consciências-de-si. Mediante o processo de exteriorização, a consciência-de-si vive a experiência da objetivação, quer dizer, torna-se objeto e passa à condição de outra de si mesma. Mas a consciência consegue superar esse seu ser-Outro quando retorna a si dessa exteriorização, após ter se alienado e retornado a si dessa alienação (*Entfremdung*).

a) reconhecimento mútuo e reconhecimento unilateral na consciência-de-si

Para que o reconhecimento seja recíproco, é necessário que o agir de cada uma das consciências-de-si seja um agir duplicado, uma vez que cada uma deve fazer o que a outra faz sem perder sua liberdade nem pôr a liberdade da outra em jogo; do contrário o reconhecimento seria unilateral, "esse agir de uma tem um duplo sentido de ser tanto o seu agir como o agir da outra; pois a outra é também independente, encerrada em si mesma, nada há nela que não seja mediante ela mesma" (HEGEL, 1992, p. 127). Numa relação centrada no reconhecimento pleno da outra, a consciência-de-si deve estar cônica de que está diante de uma alteridade idêntica. Assim sendo, a consciência-de-si não pode se relacionar com esse objeto na forma da relação que ela estabelece com os objetos destituídos de qualquer independência. Como são sujeito e objeto (consciências-de-si) semelhantes, escreve Hegel: "Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente" (1992, p. 127). Mas esse reconhecimento se processa somente no plano conceitual, plano esse que só será experimentado quando a consciência-de-si for o saber absoluto, ou seja, quando a consciência-de-si passar à condição de espírito.

Apesar de o movimento lógico-formal das consciências-de-si pressupor a necessidade do reconhecimento mútuo, o movimento efetivo das consciências-de-si orienta-se sob a regência das condições objetivas, que não se movem sob o preceito do dever-ser ou das simples expressões idealistas. O reconhecimento não é obtido por uma mera disposição da razão, muito menos emana de um contrato social entre cavalheiros, em que um abre mão dos seus desejos em nome das

promessas de realização asseguradas pelo outro, mesmo que esse outro seja o Estado absoluto de Hobbes. Podemos dizer que, nesse segundo momento, o que Hegel destaca é o reconhecimento alcançado no âmbito da realidade objetiva. Nela o reconhecimento do outro ocorre sob o jugo do confronto e da luta das consciências-de-si. Ao invés do reconhecimento recíproco e da identidade sujeito e objeto, no plano histórico o que temos é o reconhecimento somente unilateral, uma exerce o papel de senhor e a outra o papel de escravo.

No reino da efetividade, temos a luta fatídica das consciências entre si: elas não se reconhecem como semelhantes ou idênticas. Cada uma se acha melhor que a outra. Na descrição dessa experiência, Hegel começa destacando que essas consciências estão ainda presas ao imediato plano da vida. Nele, cada uma se acha na condição um Eu absoluto independente da outra. Nesse momento, o Eu compreende-se apenas como igual a si mesmo, quer dizer, como um ser para si mesmo e não para um outro.

A outra consciência-de-si aparece para cada consciência sob a roupagem da diferenciação de si mesma, como algo estranho e refratado de si. A outra aparece inscrita na condição de mera coisidade, pois vive cindida (alienada) de qualquer perspectiva de identidade. No âmbito conceitual, Hegel entende como totalmente vazia a asserção de que uma coisa é idêntica a si mesma, sem que esta identidade se constitua a partir do seu ser outro, ou seja, da relação com o estatuto da diferenciação e da negatividade; pois somente mediante o relacionamento ativo com as outras coisas, e com o processo de diferenciação de si mesma, tem sentido afirmar a identidade do $Eu=Eu$. A igualdade $Eu=Eu$ somente é propositiva quando envolve o outro, quando é um retornar (interiorização) a si mesma a partir do ser outro. No entanto, para Hegel, a outra também é uma consciência-de-si; mas aqui não é possível afirmar qualquer tipo de reconhecimento mútuo, pois nenhuma delas é capaz de ver a outra fazer o que cada uma faz.

De início, o cenário é dominado pela óptica da imediatidade, em que cada uma concebe a outra "à maneira de objetos, figuras independentes, consciências imersas no ser da vida" (HEGEL, 1992, p. 128). A primeira relação que se estabelece entre as consciências é uma relação de conflito, porque cada uma deseja o reconhecimento da outra. Escreve Hegel: "elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte" (1992, p. 128). A luta é a maneira que elas encontram para

elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si [...]. Só mediante o pôr a vida em risco a liberdade [se conquista] e se prova que a essência da consciência-de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida. (HEGEL, 1992, p. 128-129)

Para Hegel, é por meio do arriscar a vida que se pode alcançar a verdade do reconhecimento. Mediante essa atitude, cada consciência aponta que cada uma não vale mais que ela mesma; no entanto, elas não se vêem como idênticas nem mesmo nesse instante de confronto em que cada uma quer a morte da outra. Do ponto de vista do filósofo, que conhece a verdade do movimento das consciências-de-si, a identidade entre as consciências se dá, primeiramente, na forma da negação absoluta, quer dizer, através da atitude de arriscar a própria vida e desejar a morte da outra.

Para que o reconhecimento seja possível, é preciso que os adversários sobrevivam à luta, que eles não morram, porque a morte representaria a privação da "significação pretendida do reconhecimento" (HEGEL, 1992, p. 129). Isso acontece quando uma das consciências-de-si, fazendo uso de sua liberdade, acaba descobrindo que "a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si" (HEGEL, 1992, p. 129). A descoberta da vida como algo essencial faz com que a consciência mais frágil recue diante da ameaça de morte e prefira a condição de vida dependente da morte. Mas, à medida que ela recua diante da morte, essa consciência passa a ser compreendida como uma consciência escrava, como aquela que deve ter a sua essência no reconhecimento da outra, a que venceu o combate e se põe como o senhor.

O senhor se considera como a "potência que está sobre o Outro" (HEGEL, 1992, p. 130), que submete o outro à atenção dos seus desejos e consegue, pela mediação do escravo, relacionar-se com as coisas e atingir o que antes não conseguia efetuar: "acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo". Essa consciência alcança a certeza de si mesma "somente através do suprasumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente" (HEGEL, 1992, p. 124).

O escravo se relaciona com o senhor também através da coisa, mas, enquanto o primeiro se relaciona com a coisa visando ao consumo e à satisfação de seus desejos, o segundo se relaciona com a coisa respeitando a sua autonomia. O escravo percebe que não pode, "através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha" (HEGEL, 1992, p. 130). Diferente do escravo, o senhor se relaciona com a coisa de maneira imediata, ele não leva em consideração a condição de independência da coisa. A perspectiva deste é ofuscada pelo seu interesse imediato de consumo e pelo fato de que ele introduziu o escravo, como ser que trabalha, entre ele e a coisa. O senhor relaciona-se com a natureza pela mediação do trabalho do escravo, em que o interesse fundamental é satisfazer o seu desejo de consumo.

No primeiro momento, o reconhecimento ocorre somente do lado do escravo e não do lado do senhor. O escravo é o único que "faz sobre si o que também faz sobre o Outro" (HEGEL, 1992, p. 131); enquanto o senhor não faz sobre si o que o outro faz, o seu agir não é o agir do outro. Nesse primeiro instante o senhor entende-se como consciência essencial e compreende o escravo como consciência inessencial. Dotado de uma posição de superioridade, ele se considera incapaz de repetir o movimento da outra consciência, já que a outra foi reduzida à condição de nulidade. O senhor não faz em si aquilo que nega na outra. Ele não poderia agir a partir do lugar da outra, já que a outra é destituída de qualquer relevância. Assim, o reconhecimento sucede somente do lado do escravo, que introduz no interior de si mesmo a pseudoverdade [certeza] do senhor. O escravo faz o mesmo que o senhor faz em relação a ela, ou seja, concebe a si mesmo também como uma coisidade e uma nulidade.

Hegel entende que esse reconhecimento é problemático, mas a relação entre as consciências não pára nesse estágio, avança, e, afirma Hegel, "ali onde o senhor se realizou plenamente, tornou-se para ele algo totalmente diverso de uma consciência independente; para ele, não é uma tal consciência, mas uma consciência dependente" (1992, p. 131). Isso representa uma reviravolta na compreensão da relação, pois a verdade do senhor está no escravo. O agir do escravo não é um agir inessencial, mas um agir essencial para a existência do senhor. Sem o escravo o senhor deixa de existir, enquanto o escravo pode perfeitamente continuar existindo sem

o senhor. A dependência está do lado do senhor e não do lado do escravo, que indubitavelmente alcançou a sua independência através do trabalho. Isso não estava claro no início da experiência estabelecida entre as consciências. Essa descoberta ocorre, segundo Hegel, devido ao desdobrar da consciência escrava, que passa por um processo significativo de mudança em razão de dois fatores: primeiro, o temor da morte; segundo, o trabalho como elemento de formação do homem.

Diferentemente do senhor, que venceu a luta e depois descansou no usufruto da exploração do trabalho do dominado, o escravo passa por um profundo processo de transformação, porque ela viu-se frente a frente com a morte, e nesse instante sentiu vacilar sob seus pés tudo aquilo que era sólido. Diz Hegel: "Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou" (1992, p. 134). Diante da ameaça de morte todo seu mundo se dissolveu e tudo passou a ser regido pela lei da eterna mudança. A consciência derrotada vê seu velho mundo desmoronar, dele somente restando escombros e ruínas. Perdido o seu mundo e as condições anteriormente existentes, a consciência derrotada subsiste num mundo que nada inscreve como seu, tudo pertence a um outro que a refrata e explora. O escravo vive a trágica experiência da fluidez absoluta do seu subsistir. Mas, no interior dessa experiência dilacerantemente marcada pelo sinal da negatividade, o escravo descobre alguma coisa positiva. A consciência escrava não é apenas a universal dissolução de tudo que existia de seguro, porque ela consegue "se implementar efetivamente no servir. Servindo, suprassume em todos os momentos sua aderência ao ser-aí natural; e, trabalhando-o, o elimina" (HEGEL, 1992, p. 132).

A descrição do movimento duplicado da consciência-de-si e da dialética do senhor e do escravo serve como ponto de inflexão para a afirmação do espírito como o novo sujeito na filosofia hegeliana. Com a manifestação da relação dialética existente entre sujeito e objeto no movimento da consciência-de-si, Hegel tenta superar o legado dualista da filosofia kantiana e afirmar o movimento recíproco do jogo de forças que envolve subjetividade e objetividade, particularidade e universalidade, através da afirmação do espírito como "o Eu que é um Nós e o Nós que é um Eu" (HEGEL, 1992, p. 125).

b) O novo sujeito hegeliano ou o espírito como reconhecimento da identidade sujeito-objeto

O espírito é a alternativa hegeliana ao sujeito cindido da tradição crítica. O espírito é a comunidade das consciências de si livres que se reconhecem como tais. Pelo menos dois são os momentos essenciais deste novo sujeito: a) o ciclo do saber e da consciência-de-si, que serve de gênese à dedução do conceito de espírito; b) a relação intersubjetiva das consciências, particularmente, o reconhecimento das consciências-de-si que se conhecem e atuam. Na tradição hegeliana, o novo sujeito não é a consciência-de-si, mas o espírito (o Eu que é um Nós). O processo de constituição do espírito como ação intersubjetiva pode ser interpretado como a sociedade que é constituída mediante o reconhecimento dos indivíduos como homens livres. O capítulo VI é dedicado ao estudo do espírito (objetivo, alienado de si mesmo e subjetivo) como manifestação das figuras que representam a história do mundo ocidental. Nesse estágio, a história dos indivíduos aparece entrelaçada à história da coletividade; no entanto, a relação entre

particularidade e universalidade não transcorre de forma harmoniosa. Vejamos um resumo do que Hegel apresenta na parte VI da *Fenomenologia*:

1) O espírito objetivo: Hegel recorre à "Antígona" de Sófocles para tratar da luta sucedida entre universalidade e singularidade. Segundo Izuzquiza, "Antígona representa o lugar histórico do surgimento da singularidade, precisamente porque ela é a universalidade da lei divina" (1990, p. 115). Lei esta que se contrapõe ao ordenamento da pólis em consonância com as leis que se expressam no Estado. A ausência de reconciliação entre a lei da família e a lei do Estado representa o desmoronamento da bela pólis grega. Na descrição dessa figura do espírito, Hegel destaca o lado positivo da eticidade (*Sittlichkeit*) grega, em que predomina a universalidade objetiva sobre a singularidade abstrata, mas como essa universalidade se impunha como um ordenamento natural e não como um ordenamento da subjetividade ocorre a sua substituição pelo ordenamento jurídico romano, centrado no direito da pessoa à propriedade.

2) O espírito alienado de si mesmo ou a cultura: do ponto de vista histórico, essa figura representa o cenário do mundo posterior à Antiguidade clássica, ao cenário do mundo medieval e ao cenário do mundo moderno, em que o espírito aparece estranho a si mesmo. O processo de alienação vivido pela consciência infeliz (religiosa) estende-se à consciência burguesa (riqueza e poder do Estado, religião e ilustração). Nessa experiência do espírito sucede a alienação entre o poder do Estado e a riqueza, entre o mundo efetivo e o mundo do além, entre o indivíduo e a substância social. Hegel entende que o indivíduo não se identifica com a substância social, pois, quando ele se dedica ao Estado com exclusão da riqueza, esta se converte (aliena-se) em um indivíduo (o monarca) e em um manipulador de riqueza. Hegel não acreditava que essa alienação pudesse ser resolvida nos marcos da monarquia francesa de Luís XIV, por isso concebe com simpatia a figura do sobrinho de Rameau, do indivíduo que não se deixa iludir com as instituições e valores de seu tempo.

3) O espírito certo de si mesmo ou o espírito subjetivo: nessa figura ocorre a manifestação do espírito como reconhecimento mútuo, mas para chegar até este patamar a consciência precisa passar por um longo processo de formação (*Bildung*). A primeira manifestação do espírito subjetivo aparece como crítica da moralidade kantiana. Nesse momento, Hegel busca apresentar a sua concepção de espírito como uma alternativa definitiva ao sujeito limitado da filosofia kantiana. Embora a filosofia kantiana seja uma alternativa à liberdade abstrata do terror propiciado pela Revolução Francesa, Hegel considera essa alternativa como essencialmente frágil. Para Hegel, a consciência moral kantiana é destituída de conteúdo porque ela é uma consciência enredada em si mesma e impossibilitada de agir no mundo. A moral kantiana é consciência infeliz no mundo, ela se constitui pela cisão entre o dever e a realidade, entre o sujeito e o objeto. A consciência não apresenta nenhum conteúdo, e o dever aparece como sua norma absoluta. A saída dessa consciência através dos postulados não resolve a oposição entre natureza e moralidade, vontade e razão. A consciência moral é vazia e inócua, existe somente na representação e não na realidade efetiva do conceito.

Hegel propõe a eticidade (*Sittlichkeit*) como alternativa à moralidade (*Moralität*) kantiana. A constituição dessa ética passa pela descrição da "consciência atuante" (*Gewissen*), pela relação dessa consciência com as outras consciências-de-si, e, finalmente, pela descrição da reconciliação

e do perdão que possibilita a emergência do espírito como verdadeiro sujeito da filosofia hegeliana. A "consciência atuante" é uma consciência que age de forma diferente da consciência moral kantiana. Além disso, não é centrada em si mesma, pois admite a relação com as outras consciências. Na verdade, ela alcança o que a consciência-de-si não conseguiu alcançar de maneira efetiva, na seção IV da *Fenomenologia*. Aquilo que a consciência-de-si alcançava apenas mediante o conceito, a "consciência atuante" alcança historicamente. É uma consciência que se entende como universal e que não existe sem a comunidade das outras consciências. A "consciência atuante" é a superação da diferença entre a consciência singular e a consciência universal. No entanto, quando ela parece próxima da consciência universal surge uma nova figura que se contrapõe à sua forma de ser no mundo; essa consciência é a "bela alma".

A "bela alma" (*die schöne Seele*) constitui-se como uma boa consciência que se exprime somente no âmbito da linguagem. Segundo Hegel, a "bela alma" é a certeza absoluta de si mesma sob a forma da linguagem (*logos*). É a partir do seu discurso que ela cria um mundo que deve ser reconhecido como verdadeiro. Hegel também chama a "bela alma" de "consciência judicante", de consciência que prefere criticar e julgar o mundo e a consciência que age sobre ele, do que propriamente transformar o mundo mediante sua ação; isso porque ela tem medo de "manchar a magnificência de seu interior por meio da ação e do ser-aí; para preservar a pureza de seu coração, evita o contato da efetividade, e permanece na obstinada impotência" (HEGEL, 1992, p. 134).

Segundo Hegel, a "bela alma" não pretende ser o universal na forma do conteúdo da ação efetiva, mas o universal na forma da contemplação e da pura reflexão sobre si mesma; por isso o modo que serve para manifestar essa consciência no mundo é a linguagem. Através da linguagem, a "bela alma" pretende alcançar o reconhecimento de si mesma como um universal. O que importa agora não é a ação, mas a certeza de estar em conformidade com a convicção, a certeza que emana da afirmação da pureza que subsiste em seu coração. A "bela alma" é a consciência que na obra de Goethe, "Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister", afirma: "Prefiro abandonar os meus pais e ganhar o pão numa terra estranha do que agir contra a minha forma de pensar" (GOETHE, 1998, p. 132), e ainda: "Frente à opinião pública, minha convicção profunda, minha inocência, eram as melhores garantias que possuía" (GOETHE, 1998, p. 132). Essa consciência fundada exclusivamente na convicção advinda de seu *selbst* serviu de fundamentação a toda uma literatura do final do século XVIII.

A "bela alma", em Hegel, é uma figura da consciência que está relacionada com a "inteligência" de sua época, "inteligência" conseqüente do desfecho histórico do período pós-revolucionário, principalmente pela ausência de realização das promessas encetadas pelo Iluminismo e pela Revolução Francesa. O sentimento de frustração e incapacidade levou a maioria dos intelectuais à fuga do presente e à busca de refúgio no passado ou no futuro. O movimento intelectual que está relacionado com este sentimento de frustração é o Romantismo, que na Alemanha teve expoentes como: Goethe, Novalis, Friedrich Schlegel, August Schlegel e F. Schlegel. A desilusão com o desfecho do processo revolucionário francês conduziu os intelectuais, em diferentes partes do mundo ocidental, ao isolamento da sociedade.

A consciência centrada exclusivamente no plano da universalidade do pensar e do contemplar (bela alma) denuncia a hipocrisia e a maldade da "consciência atuante"; mas esta

denúncia não passa de um jogo de retórica, porque o seu juízo sobre a "consciência atuante" não está fundamentado na universalidade da lei, mas somente na lei que ela dá a si mesma (na convicção individual). Os princípios que a "bela alma" afirma não passam de princípios formados por ela mesma, de princípios constituídos no querer e na convicção individual, da mesma maneira como os princípios afirmados pela "consciência atuante", ou seja, nada existe nela que mereça o título de universalidade.

Mas a palavra final não está na oposição sem reconciliação entre a "bela alma" e a "boa consciência" ou "consciência atuante". Essa reconciliação tem a sua gênese na atitude de humildade da "consciência atuante", à medida que esta reconhece a presença da maldade em si mesma, ou seja, ela se reconhece como uma consciência que age à luz de sua convicção individual e não de acordo com o dever universal. Uma vez realizado o reconhecimento da "bela alma" como a outra de si mesma, a "consciência atuante" espera que a consciência reconhecida aja do mesmo modo, ou seja, "espera igualmente que o Outro, como se colocou de fato no mesmo nível que ela, exprima nela sua igualdade; e que se produza o ser-aí reconhecente [que reconhece]" (HEGEL, 1992, p. 139). Através da atitude de perdão concedido à "consciência atuante", a "bela alma" acaba renunciando a sua natureza cindida, e passa a reconhecer a si mesma no seu outro. No perdão, a "bela alma" supera a dureza de seu coração e passa a reconhecer a consciência confessante (consciência atuante) como a outra de si mesma, pois essa outra é aquela que "se desfaz de sua efetividade, e se torna [um] este suprassumido, apresenta-se assim, de fato, como universal. De sua efetividade exterior retorna a si como essência: por isso a consciência universal nele se reconhece a si mesma" (HEGEL, 1992, p. 141). Desse modo, a "bela alma" abandona o seu juízo negativo acerca da "consciência atuante" e acaba reconhecendo nesta a presença do bem e da universalidade.

O reconhecimento experimentado pela "consciência atuante" e pela "bela alma" ultrapassa o movimento sucedido no reconhecimento presente na dialética do senhor e do escravo, porque agora o reconhecimento não é um ato unilateral, não é um reconhecimento em que uma das consciências-de-si se põe como superior à outra. Com isso estabelece-se a plataforma necessária para a afirmação hegeliana do espírito como a identidade sujeito-objeto e verdadeiro sujeito da história. A constituição deste novo sujeito pressupõe todo o ciclo da consciência-de-si e todo o desenvolvimento da ação ética. O novo sujeito não é somente um "Eu", mas "um Eu que é um Nós". A reconciliação será o final de uma etapa e o começo de outra. O espírito é resultado do desenvolvimento das figuras precedentes (consciência, consciência-de-si e razão). Somente pelo espírito é possível alcançar o saber absoluto. Ele somente pode ser esclarecido pela racionalidade dialética ou pela filosofia especulativa. O resultado na *Fenomenologia* é começo do sistema cujo ponto de partida é o saber absoluto.

2) "Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister" de Goethe

A obra de Goethe foi concluída na mesma época da *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Ambas tipificam a preocupação da burguesia européia com o processo da formação de si mesma. O herói desse romance é essencialmente contraditório, envolvido por idas e vindas. Ele tipifica a

situação de um indivíduo situado numa época de crise do mundo feudal e emergência do mundo capitalista – a sociedade dos homens da torre. Schlegel entende como tendências de uma época tanto a Revolução Francesa de 1789 quanto as obras de Goethe e de Fichte. Escreve ele: “A Revolução Francesa, a doutrina-da-ciência e o *Meister* de Goethe são as maiores tendências de uma época” (1997, p. 83). São movimentos políticos e estéticos que tratam do espírito de uma época de mudança e de trânsito para uma outra época.

O próprio Hegel, em correspondência dirigida a Goethe, reconhece a importância deste sobre todo o seu pensamento. Nesse caso, a nossa aproximação não tem nada de aleatório. Hyppolite entende que:

Hegel havia lido o *Emílio* de Rousseau em Tubinga e nessa obra encontra uma primeira história da consciência natural elevando-se por si mesma até a liberdade, através das experiências que são particularmente formadoras [...]. No seu estudo sobre o idealismo alemão, Royce insiste sobre o *W. Meister* de Goethe, que o ambiente romântico de Jena considerava como um dos acontecimentos essenciais da época, e sobre o Henrich van Offerdingen, que constituem uma réplica àquela escrita por Novalis. (HYPPOLITE, 1974, p. 14)

No entanto, o próprio Hegel entende sua obra em uma perspectiva muito mais dirigida para a investigação científica que como um procedimento simplesmente ilustrativo da filosofia como amor ao saber. Escreve ele no prefácio:

A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo – é isto o que me proponho. (HEGEL, 1992, p. 23)

Na aceção do termo, sua obra não tem nada de rigorosamente científico; primeiro, porque é uma obra que suscita o erro, pois entende que o movimento de descoberta da verdade passa pela mediação do fracasso da ilusão e da certeza subjetiva que carece de objetividade; segundo, é uma obra marcada por ziguezagues, idas e vindas, sendo sua tessitura extremamente irregular e paradoxal. Nela, as idéias do autor aparecem de maneira disforme e inconstante; por exemplo, o prefácio não serve para esclarecer o leitor acerca do árduo terreno que vai percorrer, pelo contrário, lança uma série de questões que somente tem condição de compreender aquele que já conhece o movimento das figuras depois da leitura de toda a *Fenomenologia*. A linguagem densa e hermética não ajuda o acesso do iniciante a essa ciência que se pretende nova.

Suspendendo os problemas que envolvem a sua tessitura prosaica, quando passamos para a arquitetura de seu conteúdo descobrimos outras irregularidades e paradoxos. Realmente, Hegel não oferece nesta obra um espetáculo de imagens que possam agradar aos olhos do leitor acostumado com linhas retas e superfícies planas. Como o “*Wilhelm Meister*” de Goethe, a consciência deve passar pela experiência dolorosa do ser no mundo, deve sentir em si mesma tudo aquilo que passou ao longo da história o espírito humano; ao invés de circunscrever-se a uma única experiência histórica, como faz a maioria dos seres humanos. Esse movimento essencialmente contraditório e antitético cresce a tal ponto na obra que acaba também se estendendo ao leitor que, desavisado, espera surjam as determinações filosóficas prontas como um tiro de pistola. Nessa perspectiva, Hegel exige um leitor que não apenas leia e conheça cada uma

dessas experiências, mas se identifique com cada uma das figuras ou experiências apresentadas fenomenologicamente. Anota Kaufmann: "uma após outra, até que seu próprio eu tenha crescido o suficiente para ser contemporâneo com o espírito universal" (1985, p. 129). Como ele mesmo, o filósofo do idealismo absoluto pretende que cada leitor sofra ao adentrar em cada experiência da consciência e também experimente um processo de transformação ao passar de uma experiência para a outra. A natureza hermética desse texto mimetiza a condição dolorosa a que ele alude. De certa forma, a valorização do aspecto negativo e doloroso na dialética é expressão do processo doloroso que existe no próprio mundo. A dialética alude ao caráter contraditório das coisas, em que a história da humanidade não é expressão do encadeamento simétrico e harmonioso das coisas, mas um amontoado de conflitos e contradições.

O caráter obscuro parece que faz parte da própria arquitetura hegeliana, que deseja elevar a filosofia ao *status* de ciência. Por isso, essa obra assume uma proporção raramente alcançada pelas obras precedentes. Nessa perspectiva, merece destaque a análise feita por Walter Kaufmann acerca da *Fenomenologia*:

Trata-se, indubitavelmente, de uma das concepções mais imaginativas e poéticas que nunca ocorreu a um filósofo. O paralelo com a viagem de Dante através do inferno e do purgatório até chegar à visão beatífica salta à vista; e talvez convenha perfilar brevemente a comparação com o Fausto de Goethe. (KAUFMANN, 1985, p. 128)

O ser humano não nasce pronto e formado, pelo contrário, ele é resultado do desenvolvimento das relações sociais. O processo de formação do homem não ocorre de maneira harmoniosa; o sujeito precisa perder-se para poder encontrar a si mesmo, quer dizer, é preciso sair de si mesmo e depois retornar a si, a partir dessa exteriorização.

A viagem homérica da consciência sensível até o absoluto significa que a consciência individual, em processo de formação, "deve percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado" (HEGEL, 1992, p. 36). Embora o caminho já esteja aplainado, porque a consciência universal – humanidade – já realizou todo esse percurso, é preciso que agora a consciência individual também realize, ela mesma, esse percurso; para que assim ela possa descobrir em si mesma a presença da universalidade e da ciência.

O movimento formativo de Wilhelm não é um processo que possa ser percebido facilmente pelo leitor – da mesma maneira que a consciência em seu trânsito para o saber absoluto; somente no final da obra é que se percebe que Wilhelm já não é o mesmo, à semelhança da consciência fenomenológica hegeliana, porque exteriormente ele manifesta que a sua silhueta é mais alta, a testa mais larga, "os olhos mais profundos, o nariz mais fino, a boca mais afável que antes" (CITATI, 1996, p. 56), e, interiormente, Wilhelm deixa de ser o jovem que amava Mariane para amar Natalie, o exemplo efetivo de mulher perfeita, com quem pretende contrair laço matrimonial. No entanto, se tal fato realmente acontece, Goethe não o revela no decorrer de sua obra, porque a natureza íntima de Wilhelm não pode ser ao todo conhecida. O certo é que Wilhelm mudou; ele, no final, não é mais aquela figura confusa e dotada de olhos ofuscados, que espera ser emancipado pela natureza; ele é o Wilhelm que se despediu das sombras do pai e do amor enganador.

No desenvolvimento de *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister* a reconciliação da sensibilidade com a racionalidade, e do eu particular com o eu universal, somente acontecem no período da maturidade do protagonista. Apenas no final de seu enredo é que os personagens conseguem reconhecer no seu eu individual a presença do eu universal. A educação, para Hegel, não se processa mediante um processo harmônico e tranqüilo, mas mediante a negatividade. O processo educativo implica o momento da alienação, mas essa exigência não é uma imposição estranha ao sujeito da educação, pelo contrário, ela faz parte do processo constitutivo do mesmo. A necessidade da alienação é um impulso geral posto pelo próprio espírito que se objetiva no mundo e deve retornar a si dessa objetivação.

Ao contrário de Hegel, que não alimenta nenhuma preocupação substancial em facilitar o acesso do neófito ao interior da sua escritura, a tessitura romântica tornou-se conhecida pela preocupação em aproximar o público leigo do mundo das artes através de uma escrita essencialmente acessível e articulada com os problemas que envolvem o universo popular. Essa preocupação transparece no procedimento narrativo adotado por Goethe, que através do recurso dialético da aproximação e do distanciamento procura interagir com o leitor. O escritor alemão sabe se manter distante, deixando a ação transcorrer livremente como no movimento descritivo da velha alcoviteira (criada de Mariane): "A velha desviou-se a resmungar, nós afastamos com ela e deixamos os dois sozinhos com a sua felicidade" (GOETHE, 1998, p. 24), ou, ainda, na sutileza da manifestação do estado de desilusão do jovem Wilhelm com o seu primeiro amor:

Não devem os nossos leitores ser pormenorizadamente informados acerca da desolação e da miséria em que nosso infeliz amigo se encontra ao ver as suas esperanças e os seus desejos destroçados de maneira tão inesperada. Vamos antes saltar por cima de uns tantos anos e só voltar a procurá-lo onde tenhamos esperança de encontrá-lo nalguma forma de atividade e de satisfação. (GOETHE, 1998, p. 108)

Mas Goethe também sabe intervir na ação de seus personagens quando considera conveniente; por exemplo, comentando o estranho movimento de evolução do seu protagonista que, a certa altura, julga ser senhor de si e do seu destino, quando na verdade não passa de um ser alienado em relação a si mesmo:

– Talvez seja por isso – respondeu Wilhelm – que nós nem sempre podemos evitar o que é repreensível, nem evitar que os nossos sentimentos e os nossos atos sejam desviados, duma maneira estranha, e da sua direção natural e boa. Mas há certos deveres que nunca devíamos perder de vista. [...], deixe-me perguntar-lhe por que é que não toma conta da criança? Dum filho de que qualquer pessoa se regozijaria, e que você parece desprezar por completo. Como é que pode, com os seus sentimentos puros e delicados, renegar por completo um coração de pai? Durante todo este tempo, ainda não se referiu com uma única sílaba à deliciosa criatura, de cujo encanto tanto haveria a dizer.
– De quem está a falar? – perguntou Lothario. – Não o percebo. (GOETHE, 1998, p. 243)

Como a bela alma romântica ou a consciência moral kantiana, Wilhelm pretendia educar moralmente as pessoas que pertenciam ao seu círculo social. Nessa perspectiva, tenta o aperfeiçoamento moral de homens de diferentes camadas sociais: atores, burgueses, príncipes, mulheres, etc. Essa mania de formação dos outros o torna uma pessoa tola e pernóstica, o meio-termo entre o filisteu e o idealista. O envolvimento na rede de intrigas que envolvem os outros

serve para manter Wilhelm alienado em relação ao seu próprio eu. Ao tentar agredir com a arma da condenação moral a Lothario, por compreender que este não presta a devida atenção à educação do filho, Wilhelm inconscientemente está condenando a si mesmo.

Essa mania pedagógica de educar os outros revela não apenas o caráter intersubjetivo de Wilhelm, mas particularmente o seu próprio movimento constitutivo. Este personagem é quem melhor incorpora a natureza do homem que é capaz de extrair lições das situações mais inusitadas. Após o desfecho fatídico com Mariane, o próprio Wilhelm tenta persuadir-se de que aquela experiência foi uma espécie de provação que visava seu próprio bem, por isso alegrava-se de “ter sido avisado a tempo, embora de forma pouco amável, no caminho da vida, enquanto outros expiam mais tarde e mais dificilmente os desacertos a que uma presunção juvenil os conduziu” (GOETHE, 1998, p. 111).

A sua mania pedagógica revela a incompletude do seu ser. Ele não é o herói realizado da tragédia antiga, nem o homem certo de si mesmo como Fausto, é muito mais um herói às avessas ou um anti-herói como Hamlet. Por isso, tenta insistentemente representar essa peça, mas é mais tarde criticado pelos seus colegas de palco, pois não consegue nem mesmo ser reconhecido como um ator. Nesse aspecto, não se constitui como o protótipo do protagonista ideal de um romance de formação. Wilhelm concebe as suas experiências como um amontoado de erros, no entanto, esses erros possuem uma significação quando conseguimos nos distanciar do seu caráter fragmentado do mundo prosaico. Do ponto de vista teleológico, o conjunto de suas experiências encontra a sua realização quando ele encontra a “bela alma” Natalie; o próprio personagem é quem justifica: “Se não viajasse com os atores, os bandoleiros não o feririam e a amazona não poderia socorrê-lo. O amor pela condessa antecipa o amor por Natalie e Mignon guia-o até os pés dela” (CITATI, 1996, p. 55-56). É como se a “astúcia da razão” hegeliana ou o “Espírito do Mundo” conduzisse os passos cegos de Mignon, consubstanciando seus equívocos em acertos e seus erros numa espécie de tábua de salvação. A vagabundagem de um fugitivo acaba se tornando a viagem redentora de um peregrino. Uma viagem sem metas nem planos previamente definidos acaba se transformando em uma viagem bem-sucedida, quando analisada do ponto de vista de seu resultado. Somente no final é que Wilhelm pode ser reconhecido como o herói de um romance de formação. O itinerário de Wilhelm é semelhante ao itinerário da consciência na direção do espírito certo de si mesmo. Wilhelm é uma alma que encontra mais do que procura, como aponta o personagem Friedrich: “Esses tempos foram bons, e quando olho para ti fazes-me lembrar, filho de Cis, que saiu para ir procurar as burras de seu pai e encontrou um reino” (GOETHE, 1998, p. 422). Somente no final torna-se manifesta a natureza pedagógica dos aspectos contingentes que caracterizaram a vida de Wilhelm no mundo.

No romance de formação o reconhecimento do outro acontece na própria ação que cada personagem experimenta no sentido de alcançar o ideal de perfeição. Embora este ideal se apresente de modo bastante diferenciado em cada personagem, nenhum deles pode ser atingido sem levar em consideração o outro: “Lothário, ideais de ação, Therese dirige a casa e o jardim, Natalie assiste os pobres, Jarno é frio e sarcástico, Wilhelm casa-se com Natalie, Friedrich com Philine... Mas nenhum deles se tranca em si mesmo: todos se reúnem, se põem de acordo [...]” (CITATI, 1996, p. 104). É evidente que numa sociedade desenvolvida como a moderna, a marca da individualidade aparece como algo inerente ao modo de ser do sujeito no mundo; no entanto, esse

sujeito individual tem a sua existência na totalidade social, uma vez que não existe sujeito individual separado da universalidade social.

Concluindo, diferente de Goethe, que trata da representação de sujeitos de carne e osso, Hegel somente entende o espírito absoluto como o verdadeiro sujeito da história, porque apenas o espírito consegue superar as formas cindidas que existem no mundo e reconciliar em si mesmo sujeito e objeto, particularidade e universalidade. Além de considerar o homem somente do ponto de vista da consciência, o problema é que todo o movimento da consciência em Hegel não passa de gênese para revelar o movimento de autodeterminação do espírito, em que o homem é mero instrumento nas mãos do "Espírito do Mundo" (*Weltgeist*). A superação do reconhecimento unilateral pelo reconhecimento mútuo, operada pela "boa consciência", representa o ponto de realização no espírito, que por sua vez não passa de uma elaboração conceitual, porque não explica as verdadeiras contradições que reinam no âmbito da história enquanto expressão da vontade dos homens. Nesse aspecto, a perspectiva de Goethe parece bem mais justa, haja vista que confere ao homem a condição de sujeito de seu próprio processo histórico. Não encontramos na obra de Goethe nada que corrobore a unidade metafísica sujeito-objeto. A perspectiva hegeliana tende para uma mitificação inexorável da realidade à proporção que funda todo o seu processo de investigação na afirmação da identidade sujeito-objeto; na *Fenomenologia do espírito*, o homem é reduzido a simples expressão da consciência-de-si, e esta, por sua vez, não passa de ponto de inflexão para a manifestação do espírito como o verdadeiro sujeito da história. Apesar do mérito de afirmar a história como uma conjunção de forças que ultrapassam a mera expressão da vontade individual, Hegel tende a uma mitificação da realidade, quando explica o curso da história da humanidade sem considerar suas condições objetivas, e que essas são expressões da livre manifestação da vontade humana na sua totalidade efetiva.

Referências

- BENJAMIN, W. 1999. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 146 p.
- CITATI, P. 1996. *Goethe*. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 507 p.
- GOETHE, J. W. 1998. *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister* (Livros I-VIII). Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio D'Água, 422 p.
- GOETHE, J. W. 1997. *Fausto*. Trad. Jenny Klabin Segall. Belo Horizonte: Itatiaia, 422 p.
- KAUFAMNN, W. 1985. *Hegel*. Trad. Victor Sanches de Zavala. Madrid: Alianza Editorial, 322 p.
- HEGEL, G. W. F. 1992. *Fenomenologia do espírito*. 2. ed. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, v. I e II, p. 271.
- HYPOLITE, J. 1974. *Génesis y estructura de la fenomenologia del espíritu de Hegel*. Trad. Francisco Fernández Buey. Barcelona: Ediciones Península, 562 p.
- IZUZQUIZA, I. 1990. *Hegel o la rebelión contra el límite*. Zaragoza: Prensas Universitarias, 397 p.
- SCHLEGEL, F. 1997. *O dialeto dos fragmentos*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 253 p.