



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE LETRAS

DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA E LITERATURAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

**“QUESTÕES FILOSÓFICAS E ESTÉTICAS EM HEGEL: O *REINO ANIMAL DO
ESPÍRITO* E A ARTE”**

Guilherme Augusto Brandão Ferreira

Brasília

2022



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA E LITERATURAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

**“QUESTÕES FILOSÓFICAS E ESTÉTICAS EM HEGEL: O *REINO ANIMAL DO*
ESPÍRITO E A ARTE”**

Guilherme Augusto Brandão Ferreira

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre em Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Aguiar Cotrim

Brasília

2022

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

FF383q Ferreira, Guilherme Augusto Brandão
 Questões filosóficas e estéticas em Hegel: o reino animal
do espírito e a arte / Guilherme Augusto Brandão Ferreira;
orientador Ana Cotrim. -- Brasília, 2022.
 78 p.

 Dissertação (Mestrado em Literatura) -- Universidade de
Brasília, 2022.

 1. Hegel. 2. reino animal do espírito. 3. Arte. 4.
Estética. I. Cotrim, Ana, orient. II. Título.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Ana Aguiar Cotrim (POSLIT/UnB)

Presidente

Prof. Dr. Francisco García Chicote (UBA/CONICET)

Membro Externo

Prof.^a Dr.^a Ana Laura dos Reis Corrêa (POSLIT/UnB)

Membro Interno

*Depende de quem compra
Depende de quem vende
Quem vai falar bem
Quem é bom ou mau
De confiabilidade e mercado pra investir
Quanto é seguro pra gastar
[...]
Quem precisa disso?
É tudo um grande jogo de quem pode mais
Joga quem quiser
Engole quem acreditar
[...]
Quem se ilude mais
Sente mais, ser mais.*

(Dead Fish – A Dialética)

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Ana Aguiar Cotrim, pela confiança e liberdade de pesquisa. Assim como o grupo de pesquisa Literatura e Modernidade Periférica, o qual me proporcionou um crescimento e responsabilidade intelectual.

Em segundo lugar, agradeço à minha família por acreditar nos meus esforços de ensino, pesquisa e extensão.

Por último, meus amigos e minhas amigas, meus camaradas e minhas camaradas, por estarem ombro a ombro no enfrentamento e proporcionando uma formação política constante.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

RESUMO

Esta dissertação busca solidificar a compreensão de que a figura hegeliana do “reino animal do espírito”, desenvolvida na *Fenomenologia do Espírito* (1807) encontra seus desdobramentos necessários nos *Cursos de Estética* (1835). Com isso, o trabalho articula o sistema filosófico de Hegel com suas orientações estéticas, reforçando o caráter histórico de ambas as questões. Derivado de uma passagem do romance *Hipérion* (1797) de Hölderlin, o “reino animal do espírito” é o momento histórico em que a consciência individual depara-se com a multiplicidade de objetos e de relações na concorrência capitalista dos interesses privados. Na mesma medida, ao analisar o círculo romântico da arte, Hegel considera a contraditória relação entre a riqueza da subjetividade interior e a contingência prosaica da vida cotidiana ao mostrar a visão dos românticos sobre o horror da prevalência da mediação do interesse privado na sociedade civil. As motivações centrais para a construção dessa dissertação encontram-se no entendimento da filosofia hegeliana que Lukács apresenta em seu ensaio *O romance como epopeia burguesa* (1935) e na obra *O jovem Hegel* (1938).

Palavras-chave: Hegel; reino animal do espírito; arte; Estética.

RESUMÉN

Esta disertación busca solidificar la comprensión de que la figura del “reino animal del espíritu”, desarrollada en la *Fenomenología del Espíritu* (1807), encuentra sus necesarios desarrollos en los *Cursos de Estética* (1835). Así, el sistema filosófico de Hegel se articula con sus orientaciones estéticas, reforzando el carácter histórico de ambas cuestiones. Derivado de un pasaje de la novela *Hyperion* (1797) de Hölderlin, el “reino animal del espíritu” es el momento histórico en el que la conciencia individual se enfrenta a la multiplicidad de objetos y relaciones en la competencia capitalista de intereses privados. En la misma medida, al analizar el círculo romántico del arte, Hegel considera la relación contradictoria entre la riqueza de la subjetividad interior y la contingencia prosaica de la vida cotidiana al mostrar la visión de los románticos sobre el horror de la prevalencia de la mediación del interés privado en la sociedad civil. Las motivaciones centrales para la construcción de esta disertación se encuentran en la comprensión de la filosofía hegeliana que presenta Lukács en su ensayo *La novela como epopeya burguesa* (1935) y en la obra *El joven Hegel* (1938).

Palabras clave: Hegel; reino animal del espíritu; arte; Estética.

ABSTRACT

This dissertation seeks to solidify the understanding that the Hegelian figure of the “animal kingdom of the spirit”, developed in the *Phenomenology of the Spirit* (1807), find its necessary developments in the *Lectures of Aesthetics* (1835). The work articulates Hegel’s philosophical system with his aesthetic orientations, reinforcing the historical character of both questions. Derived from a passage from Hölderlin novel *Hyperion* (1797), the “animal kingdom of the spirit” is the historical moment in which individual consciousness is faced with the multiplicity of objects and relationships in the capitalist competition of private interests. To the same extent, when analyzing the romantic circle of art, Hegel considers the contradictory relationship between the richness of inner subjectivity and the prosaic contingency of everyday life by showing the romantics’ view of the horror of the prevalence of the mediation of private interest in civil society. The central motivations for the construction of this dissertation are found in the understanding of Hegelian philosophy that Lukács presents in his essay *The novel as a bourgeois epic* (1935) and in the work *The young Hegel* (1938).

Keywords: Hegel; animal kingdom of the spirit; art; Aesthetics

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| APRESENTAÇÃO | 8 |
| SEÇÃO 1: QUESTÕES FILOSÓFICAS | 21 |
| Capítulo 1: A <i>Fenomenologia do Espírito</i> de Hegel..... | 21 |
| 1.1 O reino animal do espírito e a impostura – ou a coisa mesma..... | 31 |
| SEÇÃO 2: QUESTÕES ESTÉTICAS | 45 |
| Capítulo 2: Os <i>Cursos de Estética</i> de Hegel | 46 |
| 2.1 Concepções de mundo e forma artística | 53 |
| 2.2 Aspectos gerais da forma da arte romântica e a sua dissolução..... | 56 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 66 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 69 |

APRESENTAÇÃO

O tema abordado nesta dissertação é a significação do “reino animal do espírito”, que se encontra na *Fenomenologia do Espírito* (1807) de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), e, além disso, como a compreensão de Hegel sobre essa figura é desenvolvida em seus *Cursos de Estética* (1835). Então, trata-se de costurar caminhos entre a dialética e a estética hegeliana no movimento de contribuir, sobretudo, com os estudos acerca do conjunto da obra do filósofo alemão. Por isso, a dissertação encontra-se inserida dentro do campo dos estudos estéticos, discutindo questões filosóficas e suas manifestações literárias.

Dividida em duas seções, uma filosófica e outra estética, o presente trabalho articula as duas com uma concepção histórica por considerar indissociáveis esses aspectos. Na primeira seção, o foco sobre a *Fenomenologia do Espírito*, sua linguagem específica e seus desdobramentos mostra-se como fundamental para compreender a posição inicial do sistema filosófico hegeliano, enquanto na segunda seção, vê-se o desdobramento concreto da orientação filosófica nos *Cursos de Estética*. Com a intenção de fornecer um panorama, na primeira seção encontra-se o estudo sobre o desenvolvimento da consciência do indivíduo em sua interação social com outros indivíduos, exposta enquanto processo crucial na tarefa de construir um saber e colocá-lo em prática de maneira efetiva. Esse processo pode ser considerado como uma jornada do indivíduo social, e, além disso, a jornada da experiência de todos os indivíduos em sociedade, ou seja, da humanidade em geral. Para empreender essa tarefa, Hegel tem como motivação as mudanças históricas de seu tempo que desafiam a atividade filosófica. Para isso, ao mesmo tempo em que incorre no traçar do desenvolvimento da consciência do indivíduo, seu sistema filosófico pressupõe o indivíduo universal e leva em consideração para o seu desenvolvimento diversos aspectos da própria vida como a ciência, a arte, a religião, a cultura e a experiência.

A experiência é fundamental para entender não somente a formação da consciência individual na *Fenomenologia*, mas também a relação presente nos *Cursos de Estética* do artista do círculo romântico com os objetos que pretende representar. É através dela que se dá o movimento progressivo da consciência, do indivíduo e do

Espírito quando se deparam com algo novo e desconhecido. Ao se deparar com um objeto com essas características, a experiência promove a transformação desse objeto ainda não pensado em objeto pensado. O primeiro pode ser considerado como objeto *em-si*, que é existente sem considerar a sua relação com outros objetos. Por exemplo, um indivíduo é *em-si* quando isolado de suas interações sociais. Quando ele pensa e reflete sobre si mesmo, e o faz sempre em relação com outro indivíduo, torna-se objeto de si mesmo dentro das complexas relações sociais, por isso, objeto pensado, ou ainda, um objeto para o pensamento, e conseqüentemente, um *para-si*. Em outras palavras, o *em-si* comporta uma organicidade e uma materialidade, e o *para-si* relaciona-se com a sociabilidade e a historicidade, e através disso é que há a possibilidade de atingir a consciência-de-si. O *si* é o sujeito que tem uma tarefa muito definida: agir pelo seu automovimento e buscar o saber de si mesmo, ou seja, adquirir autoconsciência. Para isso, ele tem que refletir sobre si mesmo olhando para sua própria forma que se objetivou no mundo, sendo necessária essa forma para que alcance as suas determinações ao longo do caminho. Esse movimento de agir conforme um fim chama-se teleologia, característico do Espírito absoluto.

Para aprimorar a introdução à concepção geral da filosofia hegeliana, valem as palavras de Karl Marx (1818-1883) em seus *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), em que o “Si é, porém, somente o homem *abstratamente* concebido e gerado por meio da abstração” (MARX, 2010, p. 125), ressaltando o aspecto de que todo o processo mencionado, no final das contas, ocorre no âmbito do pensamento. O “homem abstratamente concebido” é, pelo seu contrário, o homem apartado de suas determinações concretas e que foi elevado ao patamar do Espírito. É importante esse destaque para assinalar a posição de Hegel enquanto um idealista, ou seja, concebe o pensamento como prioritário ontologicamente em relação à matéria. Entretanto, o itinerário apresenta circunstâncias nas quais se mostra necessário o momento da objetividade. Por isso, o idealismo de Hegel será concebido como idealismo objetivo, pois mesmo que as determinações fundamentais do processo teleológico partam do Si que as abstrai, há também o desdobramento na objetividade, isto é, a exteriorização como história ou como arte. Sua filosofia não abandona o idealismo justamente porque o indivíduo é concebido abstratamente, mas sob o enfoque da distinção, vê-se que pelo automovimento com um objetivo, o ser supera os momentos de determinação, um após o outro, assumindo formas progressivas para atingir sua meta.

Trata-se do movimento teleológico do Espírito absoluto na história, que visa a sua autoconsciência. Nisso, a possibilidade de apreender a realidade objetiva de acordo com o movimento da história supera o caráter subjetivista do idealismo e supera, em parte, a noção burguesa de igualdade entre os sujeitos por conta das suas estruturas inatas da razão.

Assim sendo, é notório o desmembramento da rigidez do pensamento para que se possam apreender as determinações fundamentais de seu presente histórico, que carrega também uma crise da atividade filosófica a qual Hegel pretende resolver. Isso ocorre devido ao entendimento da eclosão de uma nova época, em outras palavras, um período em que vigora um determinado modo de produção e relações sociais que, conseqüentemente, devem ser acompanhadas pelo surgimento de uma filosofia nova que seja capaz de elevar o saber do indivíduo de forma efetiva e universal. Entretanto, não basta apenas “unir o sistemático e o histórico”, e sim, a “apreensão do antagonismo recíproco entre ambos como algo movente” (BARROS, 2020, p. 32).

Ao longo do subcapítulo referido desta dissertação, são nítidos os meandros que tornam o universal e o singular, o objetivo e o subjetivo, o histórico e o sistemático como opostos vivos e móveis. E é pela própria exposição de Hegel que esse momento específico da *Fenomenologia* é caracterizado dentro da circularidade do todo no desenvolvimento progressivo das determinações. Em tempo, são três os conceitos fundamentais que se originam e decorrem um do outro, e podem ser vistos como instantes essenciais da totalidade: a natureza originária determinada, o agir e a Coisa mesma. A primeira pode ser entendida como uma qualidade inerente ao indivíduo que o auxilia na análise das circunstâncias para efetivar sua ação, e a partir disso, o indivíduo se encontra numa complicada série de situações em que hesita para agir, e em certos momentos, julga que apenas pensar em agir já corresponde à plena efetivação. Hegel caracteriza esses meandros como um encadeamento de enganos, assim, pode-se dizer que no agir do indivíduo para se apropriar de um objeto e ao tentar apreender a totalidade de determinações do objeto, a Coisa mesma, o indivíduo incorre em diversas imposturas nesse processo. Isso só ocorre por conta de seu interesse próprio, que julga ser essencial uma determinação que não se mostra tão essencial na realidade concreta. Como apontado, os momentos integram a totalidade em sentido estrito e amplo, pois há a totalidade da figura da consciência do “reino animal do espírito”, que deve ser superada pela postulação teleológica, a totalidade

do Espírito e do saber absoluto, ao mesmo tempo momento final e novo início, e por último, a totalidade do sistema filosófico de Hegel, do qual a *Fenomenologia* aparece como ponto de partida. Sobre essa relação entre o Espírito e as figuras como momentos, valem as observações de Barros:

O Espírito só se sustenta pela sua necessária relação com os predicados (as figuras) e que a relação contraditória e negativa revela-se como sua verdade. O Espírito é sempre algo para além da relação imediata da figura com seu contrário. [...] a diferença entre o Espírito e as figuras é esta: o movimento do Espírito condiciona a experiência das figuras como consequência, o Espírito pressupõe as figuras como condição. (BARROS, 2020, p. 50)

As figuras da consciência são os seus momentos de desenvolvimento em busca da consciência-de-si. Assim que atinge essa condição, permeada pela história, as figuras passam a ser denominadas figuras do mundo, pois agora a perspectiva não é a da consciência individual, e sim do próprio Espírito, por isso a relação necessária entre o Espírito e suas figuras mostra-se contraditória, pois a contradição mesma se encontra no caráter objetivo. Uma figura de consciência só se desenvolve em uma figura de mundo por conta da história, do concreto, da realidade. O caráter contraditório é essencial para a progressão em busca da verdade. Por isso é que Hegel enfatiza a necessidade de colocar os opostos em relação viva, isto é, em sua contraditoriedade. Ainda mais porque a modernidade apresenta um entrave não somente à atividade filosófica, mas também à atividade artística. As determinações capitais do tempo presente de Hegel são desenvolvidas na figura do “reino animal do espírito”, fazendo-se presentes através do interesse individual e da impostura, como referenciais para o entendimento da modernidade e suas expressões filosóficas e artísticas.

Na segunda seção desta dissertação estão as implicações culturais e, sobretudo, estéticas, de maneira mais amadurecida como Hegel apreende a modernidade nos *Cursos de Estética*, cujo desenvolvimento do conteúdo compreende o período de 1818 até 1829, muito devido àquele aspecto da totalidade do sistema filosófico e da sua interpenetração pela noção de história. Na própria filosofia moderna, no geral, e no idealismo subjetivo, em particular, o estético possui um tratamento diferente do de Hegel, embora com algumas posições próximas.

Sumariamente, para os racionalistas, os sentidos, que possuem grande importância no estético, são enganadores da experiência do indivíduo. Cabe à razão mediar esse processo na posição determinante de característica humana. No campo da teoria do conhecimento, os empiristas ingleses, representados por George Berkeley (1685-1753) e David Hume (1711-1776), contra um racionalismo radical, pressupõem um desígnio para os sentidos, buscando concebê-los como uma fonte importante na jornada do conhecimento de si mesmo. O papel das impressões sensíveis, ou fenomênicas, é transformar-se em ideia na mente, isto é, marcar um conteúdo na *tabula rasa* que é a consciência. Já com Immanuel Kant (1724-1804), figura do idealismo subjetivo alemão, o conteúdo do conhecimento é formado tanto pelos sentidos quanto pelas estruturas inatas da razão, com pesos diferentes para cada elemento nesse processo de conciliar o aspecto racionalista com o empirista. Entretanto, a ênfase na racionalidade delata a posição de classe do pensamento burguês, na qual através da razão é que o Espírito alcança a universalidade, e os sentidos, por exemplo, não são possíveis de realizar essa tarefa, firmando uma hierarquização entre as formas de conhecimento. Em Hegel, a hierarquização também existe, isto é, a arte é uma forma menos desenvolvida de se alcançar o saber de si e o saber absoluto, pois, ela por si só não atinge o universal de maneira satisfatória para o Espírito, qual seja, em sua substância própria, a abstração. Porém, é essencial nesse processo porque há a possibilidade verdadeira do conhecimento, o qual não se encontra mais nas estruturas inatas kantianas, mas pode ser apreendido através das objetivações, ou seja, tornar-se algo no mundo pelo processo histórico.

Então, na filosofia da arte de Hegel, assim como na sua filosofia do Espírito, a noção de história se faz presente. O próprio desenvolvimento do conceito de belo artístico só pode se apresentar em suas manifestações particulares e singulares por conta da concreticidade histórica. Assim como o entendimento da arte enquanto produção humana livre, a qual é fundamental para o desenvolvimento posterior da estética e para a diferenciação da estética hegeliana da estética romântica, por exemplo. Outro fator importante é a correlação entre as concepções históricas do mundo e as formas artísticas que lhes pertencem. Para esta dissertação, o movimento de investigar a dissolução da forma da arte romântica, que compreende os períodos da Idade Média até a Modernidade, faz-se necessário para compreender, historicamente, a crítica hegeliana à modernidade que carrega consigo um modo de

produção e relações sociais de produção determinadas, além de formas e conteúdos particulares. Nesse ponto, Hegel entende que “nenhum Homero, Sófocles, e assim por diante, nenhum Dante, Ariosto ou Shakespeare podem surgir em nosso tempo” (HEGEL, 2014a, p. 343), porque os conteúdos que esses autores representaram são conteúdos historicamente determinados. Três conceitos são fundamentais para esse processo dissonante do advento da modernidade: a autonomia formal das particularidades individuais, a imitação artística subjetiva do existente e o humor subjetivo. Com isso, pretende-se solidificar a compreensão de que a figura do “reino animal do espírito” desenvolvida na *Fenomenologia* encontra seus desdobramentos necessários nos *Cursos de Estética*.

Uma das motivações centrais para a construção dessa dissertação encontra-se no ensaio *O romance como epopeia burguesa* (1935) do filósofo húngaro György Lukács (1885-1971). Neste ensaio, tratando-se da forma específica do romance, seu surgimento e progressão sobre o conteúdo da vida social burguesa, Lukács considera uma característica fundamental do período Renascentista: o realismo fantástico. A primeira menção é feita à Rabelais, Cervantes, Swift e Defoe, isto é, um período que abrange desde o século XVI até o XVIII. Isso só será resgatado na seção “A poesia do reino animal do espírito” em que Lukács discute a volta do elemento fantástico ao romance, principalmente referindo-se à Hoffmann e Poe, já no século XIX. Interessante porque, em primeiro lugar, discute como está intrínseca a relação entre desenvolvimento da forma do romance e relações sociais de produção; em segundo lugar, por que dedica uma seção ao que aparenta ser uma relação entre o caráter poético do elemento fantástico no capitalismo, sob o suporte de figura da consciência do “reino animal do espírito”. Mesmo antes dessa seção, Lukács já se utilizava de passagens da *Fenomenologia* para embasar o porquê de estar dialogando com o caráter estético e filosófico do pensamento hegeliano:

Já na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel indicou a oposição entre o período heroico e o período prosaico da burguesia, ou seja, a oposição entre a atividade humana espontânea e a dominação de forças sociais abstratas. Essa indicação serve para iluminar o caminho que leva da epopeia e da tragédia gregas ao mundo da prosa (Roma). Mas os leitores atentos da *Fenomenologia* certamente observaram que esta passagem aparece duas vezes, inicialmente nos capítulos que tratam

da transição à sociedade burguesa moderna, ou seja, nos capítulos sobre o “reino animal do espírito” e sobre “o espírito alienado de si mesmo, a cultura”. Estes capítulos mostram uma atividade espontânea e uma autonomia do homem, mas a atividade espontânea tornada alienada de si mesma, deformante e deformada, própria do período de nascimento do capitalismo, o da acumulação primitiva. (LUKÁCS, 2009, p.20)

Nessa passagem¹, Lukács debate o caráter “esotérico” da teoria estética de Hegel, que percebe as contradições fundamentais da consolidação do capitalismo e aponta um caminho que a arte deve seguir frente a essas contradições. Os temas estéticos serão discutidos posteriormente, sendo necessário o exame prévio da *Fenomenologia* para que se possa perceber nos *Cursos de Estética* como as contradições aparecerão. Ainda assim, é importante ressaltar que os problemas referidos são ao mesmo tempo históricos e estéticos, tanto para Lukács quanto para Hegel.

Vale ressaltar que o entendimento de Lukács sobre Hegel não é espontâneo, é fruto de uma construção e de estudos responsáveis sobre a obra do filósofo alemão. A produção de Lukács durante sua estadia na União Soviética, e em especial a obra *O jovem Hegel* (1938), dedicada ao filósofo soviético Mikhail Lifshitz (1905-1983), é resultado do efervescer da crítica e teoria literária do país entre as décadas de 20 e 30. Em 1930, Lukács chega a Moscou com 46 anos de idade para trabalhar no Instituto Marx-Engels, que posteriormente se chamaria Instituto Marx-Engels-Lênin. David Riazanov, diretor do Instituto à época, alocou Lukács no escritório de Filosofia da História junto com o jovem Lifshitz de apenas 25 anos. As memórias do filósofo soviético foram publicadas em parte pela revista *Filosofskiye nauki* [Ciências Filosóficas] em 1988, cinco anos após sua morte. Lifshitz diz então: “Se posso colocar desta forma, eu ‘infectei’ Lukács com o interesse pela estética de Marx e Engels”. Lifshitz também aponta sua influência em outros temas como a teoria leninista e a própria compreensão marxista de Hegel:

¹ A tradução de Carlos Nelson Coutinho foi confrontada com a edição em alemão organizada por Frank Benseler na qual Lukács utiliza a expressão “reino animal do espírito” [*geistigen Tierreichs*] ao invés de “reino humano espiritual”. Cf: LUKÁCS, Georg. **Moskauer Schriften: Zur Literaturtheorie und Literaturpolitik 1934-1940**. Frankfurt am Main: Sendler Verlag, 1981, p. 25.

Pode-se dizer que, de certo modo, eu o introduzi a teoria leninista da reflexão. Naqueles anos, os *Cadernos filosóficos* de Lênin e as suas sínteses sobre a obra de Hegel foram publicadas, o que permitiu um entendimento profundo da conexão entre a tradição da filosofia clássica e o leninismo. O conceito de reflexão, no sentido leninista, a conexão dessa dialética teoria do conhecimento com a política, a experiência do bolchevismo – tudo isso era um assunto constante nas nossas conversas. (LIFSHITZ, 1988b, tradução do autor)

A importância do ensaio *O romance como epopeia burguesa* para os estudos fundamentais da estética marxista é reiterada por representar um momento na trajetória do filósofo em que, já imerso nos recém-descobertos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) de Karl Marx, fortalecia a concepção de que as relações sociais de produção têm um papel ativo na gênese, desenvolvimento e produção da arte, e também da literatura. Além disso, Lifshitz aponta:

Entre os melhores trabalhos de Lukács, incluo seus estudos sobre as formas do gênero, a própria estrutura da arte como espelho da vida social histórica. [...] Seguindo Hegel, ele viu no romance um reflexo da sociedade, na qual o protagonista é uma pessoa privada, assim como o herói épico era um reflexo do estado geral do mundo daqueles tempos em que os povos e heróis que personificavam suas aspirações eram os protagonistas. (LIFSHITZ, 1988, tradução do autor)

Lukács não só deu um passo significativo em direção ao materialismo histórico, mas também rumo a uma compreensão dialética entre forma literária e conteúdo social, que é o que Lifshitz fala sobre “a arte como espelho da vida social histórica”. E ainda é importante ressaltar que o próprio Hegel tem essa compreensão dialética entre forma literária e conteúdo social. Em *O romance como epopeia burguesa*, Lukács não está fazendo as mesmas afirmações que Hegel, porém, explora os limites da estética clássica alemã, da qual a estética marxista deve partir como ponto de crítica, justamente por tratar o romance “de modo simultaneamente sistemático e histórico” (LUKÁCS, 2009, p. 195) pela primeira vez. O movimento de resgate do marco, compreensões e consequências do idealismo alemão de Goethe (1749-1832), Schiller (1759-1805), Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854), e Hegel, faz com que o retorno à tradição clássica seja permeado de questionamentos. Lukács deixa claro,

de início, que a problemática é tanto histórica quanto estética, por isso, o passo significativo e determinante para a construção de uma estética marxista. Do mesmo modo que, apontado anteriormente, essa percepção das questões referidas também pode ser vista nos textos de Hegel.

Então, enxergando o desenvolvimento das relações burguesas, sua lógica e seu conteúdo econômico presente na sociedade de classes e plenamente desenvolvida no capitalismo, Lukács resgata o caroço racional da dialética hegeliana e parte para o estudo sistemático da obra do jovem Hegel. Sobre isso, Lifshitz aponta:

O destino do grande estudo sobre o jovem Hegel, o qual ele escreveu em Moscou, não foi tão bem-sucedido naquela época. Esse livro foi publicado apenas depois da guerra. No fim dos anos 30, a publicação de uma obra tão complexa e fundamental era improvável. O livro era puramente filosófico, histórico-filosófico por natureza, exigia uma difícil compreensão do raciocínio quase teológico do jovem Hegel. Obviamente, nas condições daqueles anos, o livro de Lukács não pôde ser publicado e, pelo que me lembro, ele próprio não tinha o desejo ativo de publicá-lo naquela época. Além disso, quando terminou [de escrever a obra], a guerra logo começou [...] e em 1943, ele foi agraciado com o título de Doutor em Filosofia no Instituto de Filosofia por esse livro. (LIFSHITZ, 1988, tradução do autor)

Um itinerário interessante quando se analisa o estudo sobre o jovem Hegel é que há duas defesas que Lukács empreende de Hegel. A primeira é frente às tendências reacionárias e imperialistas da filosofia alemã contemporânea de sua época. A segunda vai de encontro com correntes mecanicistas do marxismo que buscavam apagar o traço da crítica da filosofia hegeliana em Marx e Engels. Assim, Lifshitz comenta em sua *Da autobiografia de ideia – Conversações com Lifshitz*, publicada em 1988 no anuário *Kontekst* [Contexto], do Instituto Górkí de Literatura Mundial, sob a tutela da Academia de Ciências da Rússia:

Tive de estar presente no início do enorme trabalho de Lukács, para participar numa discussão conjunta de questões relacionadas com a avaliação de Hegel. Naquela época, no Ocidente, a tradição hegeliana foi revivida em versões distantes do marxismo - liberal-burguesa ou abertamente restaurador, reacionário e pró-fascista. Na preparação da

ideologia do nazismo, também houve uma tendência associada ao nome de Hegel, embora o próprio Hegel, é claro, não estivesse envolvido de forma alguma. (LIFSHITZ, 1988, p. 310, tradução do autor)

Aqui, há uma defesa da “posição do filósofo em face da história, em face do seu presente” (LUKÁCS, 2018, p. 31.), e que a *Fenomenologia* é, de fato, permeada pela história efetiva no desenvolvimento do indivíduo e do gênero humano. Com isso, Lukács discutirá em geral sua orientação política, concepção de história e ponto de vista econômico, e em particular, o desenvolvimento das categorias de positividade e alienação. Lifshitz aponta que, após a publicação, “uma enorme literatura cresceu no Ocidente, interpretando Hegel em conexão com tópicos como ‘trabalho’, ‘alienação’ e ‘sociedade burguesa’” (LIFSHITZ, 1988, p. 310, tradução do autor).

A relação hegeliana que Lukács (2009) elucida em *O romance como epopeia burguesa* contém não apenas uma atribuição de sentido a essa nova forma literária e ao novo conteúdo da vida burguesa. Trata-se, sobretudo, de uma aproximação mais profunda à estrutura do desenvolvimento da história e das relações entre os homens, como determinações fundamentais para o surgimento da forma romance. É claro que as lentes com as quais Lukács analisa Hegel são as do marxismo. E para esta dissertação, importa o primeiro movimento de investigação do texto hegeliano em sua própria gramática. Depois das análises imanentes de Hegel, as contribuições teóricas não só de Marx, Lukács e Lifshitz, mas também as de Nicolai Hartmann (1882-1950), Alexandre Kojève (1902-1968), Jean Hyppolite (1907-1968), Charles Taylor (1931), Fredric Jameson (1945) e Francisca Pérez Carreño.

Há certo misticismo em relação ao imperativo retorno à Hegel, tanto quando Marx o fez, quando Lênin, exilado e buscando soluções para a vitória dos socialistas-democratas russos, recorreu aos escritos de Hegel. Explicar o porquê do retorno ao Hegel para o conhecimento em geral não é a tarefa. A motivação é buscar na *Fenomenologia do Espírito*, e principalmente no “reino animal do espírito”, uma fundamentação adequada para os estudos da estética e da filosofia da arte. Para isso, é claro, necessita-se situar a importância da *Fenomenologia do Espírito* para a tradição filosófica do idealismo alemão, em geral, e para a dialética, em particular. Em primeiro lugar, é uma obra que se diferencia, no seio do idealismo, por ser o primeiro

trabalho filosófico a pensar a nova dinâmica de um novo tempo, a modernidade. Em segundo lugar, porque essa lógica da *Fenomenologia*, aquela que pressupõe a contradição como motora da mudança, a que vê na experiência o desenvolvimento dialético do Espírito, não tem como ser uma prescrição: o conhecimento filosófico se dá pelo processo histórico concreto. Lukács aponta que um dos fundamentos dos “modos histórico e sistemático de análise” é a “convicção de que existe uma profunda conexão interior entre a sequência lógico-metodológica das categorias” (LUKÁCS, 2018, p. 605). Obviamente, a tarefa não é pormenorizar a gramática do texto hegeliano, isso será feito em suas devidas proporções no primeiro capítulo. Porém, é inegável a necessidade de compreender o “reino animal do espírito” dentro da estrutura da *Fenomenologia*, e conseqüentemente, as implicações da própria *Fenomenologia* para a filosofia moderna e o desenvolvimento ulterior do pensamento estético de Hegel.

Mesmo se tratando de uma reflexão da consciência, Hegel eleva-a ao nível do Espírito, e examina como se incorpora nas estruturas fundamentais do gênero humano. Talvez por essa razão, Hegel tenha sido acusado por todos os lados, jacobino para uns e pensador do absolutismo para outros. Certo é que apesar de apresentar e desenvolver através da lógica dialética os conceitos fundamentais para a investigação do ser humano, Hegel é um pensador burguês. Ainda assim, até Marx aponta como a dialética hegeliana representou um “escândalo” para a burguesia, pois possibilitava, justamente, o entendimento maior sobre o ser humano, seus interesses econômicos, suas formas de organização política e sua religião. Hegel não era um apologeta do desenvolvimento do capitalismo, mas, por outro lado, não enxergava os próprios limites e contradições da sociabilidade burguesa.

Os próprios limites da perspectiva burguesa não permitem que se investigue a gênese de si mesmos como classe, nem o desenvolvimento de suas relações sociais de produção, nem o conteúdo nem a forma do estabelecimento dessa particular formação social a qual se denomina capitalismo. E a forma como Marx expõe a crítica da economia política é “não apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto” (MARX, 2017, p. 90). E aqui reside um ponto central, que é a diferença específica entre o pensamento de Hegel e o de Marx. Portanto, neste trabalho, também se encontra uma dupla motivação: por um lado, mostrar como o marxismo opera a crítica da tradição filosófica, e por outro, como realiza a crítica da

modernidade. A crítica à tradição é evidente quando Lukács toma uma proposição de Hegel para questionar as determinações de um problema que ele pretende analisar pelo viés materialista. Não é difícil ver como a crítica marxista, no geral, apropria-se do que há de revolucionário na herança dos pensadores burgueses. É um movimento crítico e astucioso, principalmente quando se olha para contexto histórico no qual Lukács redigiu suas principais obras.

A crítica marxista não só resgata essa tradição, mas até mesmo ultrapassa-a, indo mais longe. Por exemplo, quando Marx apresenta sua tese sobre Demócrito e Epicuro e dela tira consequências fundamentais para diferenciar-se entre os neohegelianos por meio da compreensão crítica da tradição filosófica, construindo o que Lifshitz (2017:34, tradução do autor) chama de “um passo em direção da negação da dialética hegeliana”. Já nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx irá mediar a dialética hegeliana com a limitada ciência burguesa, que é a economia política, vinculando pela primeira vez a emancipação humana com a revolução e a necessidade de uma classe social determinada que leve a cabo esse processo. Esses são alguns exemplos de como a base teórica sólida do marxismo é a crítica à tradição filosófica, e desses elementos constrói a crítica à modernidade, às relações sociais de produção do capitalismo e até à contemporaneidade.

Considerando essa posição da filosofia hegeliana, nosso objetivo é mergulhar na figura do “reino animal do espírito” e sua relação com a arte. Para concretizar o entendimento sobre a figura e os seus desdobramentos necessários no pensamento estético de Hegel, é necessário que se entenda o desenvolvimento da consciência do indivíduo em sua interação social com outros indivíduos através da experiência histórica, do movimento progressivo da autoconsciência até que se depare com as contradições de sua sociabilidade no “reino animal do espírito”, quando por meio do agir e sustentado pela natureza originária determinada, através do interesse próprio pela Coisa mesma tenta superar tais contradições.

SEÇÃO 1

QUESTÕES FILOSÓFICAS

CAPÍTULO 1

A FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL

Antes da publicação da *Fenomenologia* em 1808, Hegel começa a fundamentar o rompimento com o idealismo subjetivo alemão em *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* (1801), o que caracteriza o início de um processo de amadurecimento filosófico durante sua estadia em Jena. Nesse pequeno estudo, Hegel defende que a filosofia é diferente de outros tipos de conhecimento, principalmente pelo fato de que a prática filosófica individual e a construção de um sistema filosófico novos não anulam sistemas anteriores. Dito isso, não é correto dizer que o pensamento hegeliano anula as contribuições de Fichte (1762- 1814) ou Schelling (1775-1845). Hegel, comparando a arte e a filosofia, aponta que:

Cada filosofia é em si completa e tem, como uma autêntica obra de arte, a totalidade em si. Tão-pouco como a obra de Apeles ou de Sófocles, se Rafael e Shakespeare a tivessem conhecido, lhes teria podido aparecer como um exercício prévio para si mesmos, mas sim como uma força espiritual aparentada à sua, tão-pouco pode a razão, nas suas configurações precedentes, ver-se a si mesma como exercícios prévios de que poderia tirar partido. (HEGEL, 2003, p. 36)

A posição avançada de Hegel é a de considerar o sistema filosófico, tanto de seus predecessores quanto de seus contemporâneos, não como algo inválido à história da filosofia, mas como filosofias que postularam problemas e soluções de seus próprios tempos através da razão. Mas, se a prática filosófica individual de um determinado momento histórico produziu um resultado de uma apropriada reflexão, qual a necessidade que Hegel tem além de evidenciar as diferenças de sistemas entre Schelling e Fichte? Certamente, seu objetivo não é cassar a validade filosófica desses, mas sim, preparar o terreno no interior do idealismo subjetivo para se diferenciar. Hegel, ainda nesse estudo, explica o porquê da necessidade da filosofia:

Quando o poder de unificação desapareceu da vida dos homens, e os opostos perderam a sua relação viva e a ação recíproca e ganharam autonomia, surge a necessidade da filosofia. (HEGEL, 2003, p. 38)

A exposição feita de modo geral também se mostra como indicativo da crise filosófica de seu próprio tempo, na qual é notória a colocação fixa de diversos opostos, que de forma mais ampla, dão-se entre subjetividade e objetividade, entre singular e universal. Sua necessidade de apresentar a relação viva entre esses conceitos é uma necessidade histórica, pois, diferentemente da Grécia Antiga na qual a vida prática

era pública e o Estado era um ambiente de realização individual, sua própria época é um momento em que há uma cisão não só entre o universal e o singular, mas também entre o público e o privado, pois o Estado apresenta a universalidade consolidada em sua figura e a individualidade mostra-se sem substancialidade. Para Hegel, a cisão é imprescindível para a tarefa de construção de um sistema filosófico. Nesse caso, é mais um desmembramento da rigidez do pensamento do que a separação entre uma categoria e outra. Aqui, Hegel dá indícios do que se concretizaria na *Fenomenologia* como um empenho pela diversidade na tarefa de construir o saber efetivo.

Publicada em 1807, a obra foi um marco na diferenciação no interior do idealismo alemão. Isso porque, definitivamente, Hegel avança com seu pensamento para distanciar-se de outros filósofos. Durante o caminho da *Fenomenologia*, vê-se que Hegel tem um profundo conhecimento sobre os sistemas filosóficos desde a Antiguidade até seu próprio tempo. Mas é no interior do idealismo alemão, no qual Kant aparece como o pensador mais representativo à época, que Hegel apresenta o embate, logo nas primeiras páginas do prefácio da *Fenomenologia*, que romperá definitivamente com o pensamento kantiano.

Não é o objetivo de Hegel fazer um apanhado histórico dos sistemas precedentes na tentativa de distinguir o que é verdadeiro ou falso. De fato, importa para Hegel a diversidade dos sistemas filosóficos que são necessários para a constante atualização da atividade filosófica rumo ao universal. Ao falar sobre o debruçar-se na Coisa mesma, diz que ela “não se esgota em seu *fim*, mas em sua *atualização*; nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas sim o resultado junto com seu *vir-a-ser*” (HEGEL, 2014b, § 3, p. 24), ou seja, a investigação do objeto e suas exposições filosóficas não podem consumir a verdade se o essencial é o “desenvolvimento progressivo da verdade” (HEGEL, 2014b, § 2, p. 24).

O objetivo da *Fenomenologia* é fazer com que a filosofia “deixe de chamar-se *amor ao saber* para ser *saber efetivo*” (HEGEL, 2014b, § 5, p. 25), e com isso, Hegel começa a diferenciar-se de outros filósofos do idealismo subjetivo alemão devido ao fato de a *Fenomenologia* trilhar o caminho demorado do saber autêntico, sem a euforia idealista anterior do “tiro de pistola” do saber absoluto, o qual submete todo conteúdo à mesma fórmula e às fantasias arbitrárias que não apreendem a riqueza da experiência, sendo que é com ela que se entende o verdadeiro como substância e

como sujeito. O movimento de progressão é devido à compreensão de Hegel do surgimento de um novo mundo e de uma nova época histórica, pois, é evidente que uma filosofia e uma ciência novas só podem nascer com uma nova época. Formando-se lentamente, o Espírito “em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu *mundo* anterior” que, pelo “sol nascente, revela num clarão a imagem do mundo novo” (HEGEL, 2014b, § 11, p. 28). A atividade filosófica torna-se um desafio para a modernidade. Hegel afirma que “o indivíduo encontra a forma abstrata pronta” e discorre:

Nos tempos modernos [...] o esforço para apreendê-la e fazê-la sua é mais o jorrar-para-fora, não imediatizado, do interior, e o produzir abreviado do universal, em vez de ser um brotar do universal a partir do concreto e variedade do ser-aí. (HEGEL, 2014b, § 33, p. 42)

O movimento de apreensão das representações é de dentro para fora, isto é, a reflexividade da consciência tem um papel mais importante do que a efetividade real e concreta, pois essa efetividade é o próprio Espírito. Apesar de reconhecer brevemente a dificuldade da atividade filosófica na modernidade, Hegel também não é capaz de superar esse limite por conta de seu idealismo na *Fenomenologia*: poucos são os momentos em que a representação brota a partir da realidade concreta, ficando apenas no âmbito da consciência. Entretanto, é interessante notar como Hegel desenvolve o que era latente no pequeno estudo sobre Fichte e Schelling sobre a cisão filosófica necessária para superar a rigidez do pensamento dos tempos modernos.

Entretanto, a “tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até o saber, devia ser entendida em seu sentido universal” (HEGEL, 2014b, § 28, p. 39). Por esse motivo é que a *Fenomenologia* de Hegel não é uma simples fenomenologia da consciência individual. A filosofia em geral e a filosofia hegeliana tem como particularidade o próprio universal, assim, abarca toda a ciência, a arte, e principalmente, a cultura. Desse modo, há de apresentar o indivíduo universal, que é o Espírito consciente-de-si na sua formação cultural. Para Hyppolite (1974), a tarefa é ir do individual ao plano da humanidade, e de certa forma, é mostrada a formação do Espírito, em suas aparições fenomênicas, e justamente por isso, é algo que pode ser experimentado. É a experiência do desenvolvimento dialético do Espírito.

Aparentemente, esse processo de fato avança para o aspecto concreto da experiência da história da humanidade, afinal, o mundo novo do qual Hegel está falando é intimamente ligado com a Revolução Francesa e no crédito dado pelo filósofo alemão mesmo no período pós-Revolução. Mas é importante ressaltar que apesar da afirmação de Hyppolite (1974, p. 38, tradução do autor), segundo a qual “a *Fenomenologia* não é a história do mundo, mas da consciência individual”, entende-se que há uma inter-relação entre o desenvolvimento da consciência, singular, e o desenvolvimento da história do mundo, universal. Em contraposição, Hartmann (1960, p. 90, tradução do autor) aponta que “o interesse pelo efetivo desde cedo estava ligado com o especulativo” e que “da matéria histórica desprendiam-se os grandes problemas da cultura e da religião, que sempre terminavam de maneira filosófica e sistemática”, ressaltando a conexão que há entre o pensamento da consciência individual com a própria realidade objetiva, concreta e histórica. Apesar de Hegel tratar de problemas que não são exclusivamente filosóficos e que são postos pela realidade, no final das contas essa é a realidade do Espírito, que depositou as figuras da formação cultural “como plataformas de um caminho já preparado e aplainado” (HEGEL, 2014b, § 28, p. 39), e com isso, evidencia-se um aspecto do idealismo filosófico de Hegel. Assim, parece que há duas figuras em construção: a da experiência que a consciência individual faz de si mesma e a da experiência dessa consciência para com os fenômenos históricos. Por isso, Hegel aponta no prefácio da *Fenomenologia* que se deve tomar o indivíduo universal como indispensável. Aqui se pode cifrar uma diferença específica do idealismo de Hegel em relação à filosofia de sua época que é a determinação pelo desdobramento histórico, o que constitui algo distinto de afirmar que a objetividade concreta determina a reflexividade da consciência, sua construção rumo consciência de si, à certeza e à verdade da razão. Caso isso ocorresse, Hegel poderia até ser um materialista.

Então, surge uma interrogação sobre a qual se deve aclarar: as discussões fundamentais da *Fenomenologia do Espírito* buscam reaver um estatuto sobre a individualidade, principalmente devido ao fato do mundo apresentar-se numa “época em que a universalidade do Espírito está fortemente consolidada, e a singularidade, como convém, tornou-se tanto mais insignificante” (HEGEL, 2014b, § 72, p. 67). Esse diagnóstico de Hegel sobre a cisão do universal e do singular está fortemente ligado ao desenvolvimento do Estado na sociedade moderna, no qual se pode encontrar a

universalidade consolidada, e por isso, a singularidade – em sua multiplicidade na vida civil e privada – não contém a substancialidade. Consecutivamente, se há uma grande preocupação em relação à constituição dessa individualidade, por que é que se fala em “Espírito”? É aqui que Hegel opera o singular e o universal no sentido de elevar as consciências individuais ao saber efetivo, e em última consequência ao saber absoluto. De certa forma, Hegel tem uma concepção ideal do que é a humanidade, sendo “sua existência uma comunidade instituída das consciências” (HEGEL, 2014b, § 69, p. 65). O Espírito transporta essa carga universal do gênero humano, ou seja, fala-se de Espírito porque é a “natureza da subjetividade humana e a sua relação com o mundo” (TAYLOR, 1998, p. 3) e, segundo Hegel, a substância do indivíduo é o próprio espírito do mundo. É nessa contradição entre singular e universal que o caminho da *Fenomenologia* irá formar-se, tomando esse processo como motor de mudança e fazendo com que o indivíduo experimente “como algo universal a convicção que, de início, só pertence à particularidade” (HEGEL, 2014b, § 71, p. 67).

Esse movimento não é um quadro estático, Hegel aponta que “o verdadeiro é o todo”, e que isso “é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento” (HEGEL, 2014b, § 20, p. 33). Assim, quer a filosofia hegeliana apresentar-se não somente como universal, mas um universal concreto e mediado e, ainda que idealista, permeado pela experiência. No prefácio da *Fenomenologia*, Hegel desenvolve o conceito de experiência:

O ser-aí imediato do espírito – a consciência – tem dois momentos: o do saber e o da objetividade, negativo em relação ao saber. Quando nesse elemento o espírito se desenvolve e expõe seus momentos, essa oposição recai neles, e então surgem todos como figuras da consciência. A ciência desse itinerário é a ciência da *experiência* que faz a consciência; a substância é tratada tal como ela e seu movimento são objetos da consciência. A consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência é só a substância espiritual, e, em verdade, como *objeto* de seu próprio Si. O espírito, porém, se torna objeto, pois é esse movimento de tornar-se um *Outro* – isto é, *objeto de seu Si* – e de suprasumir esse ser-outro. Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não experimentado, ou seja, o abstrato – quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado – *se aliena e depois*

retorna a si dessa alienação; e por isso – como é também propriedade da consciência – somente então é exposto em sua efetividade e verdade. (HEGEL, 2014b, § 36, p. 43)

O que se tem aqui é a contradição entre a consciência e a objetividade concreta. Opõe-se o saber que a consciência tem de si mesma e do próprio mundo com a realidade, e no desenvolvimento do Espírito ao longo dos momentos da realidade, essa contradição é resolvida e realizada como “figuras da consciência”. As figuras da consciência são os momentos formativos da *Fenomenologia* que começam na certeza sensível e desenvolvem-se na percepção, no entendimento, na verdade da certeza de si mesmo, na independência e dependência da consciência-de-si, na liberdade da consciência-de-si, na certeza e verdade da razão, na efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma e na individualidade que é para si real em si e para si mesma. Assim, está configurado o itinerário que Hegel aponta como a experiência que faz a consciência. A movimentação que o próprio Espírito faz em tornar-se objeto, ao mesmo tempo tornar-se “objeto de seu Si”, e no balanço das contradições acaba irrompendo sequenciais figuras de consciência, uma seguida da outra.

É na passagem de uma individualidade que é para si real em si e para si mesma para a eticidade que se inauguram as proposições do Espírito objetivo, pois, anteriormente, tratava-se do Espírito subjetivo. Agora, “a razão é espírito” justamente porque “a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma” (HEGEL, 2014b, § 438, p. 298). Apesar de, concretamente, o mundo, ou seja, a realidade objetiva aparecer no texto hegeliano, isso não significa que ele não tenha aparecido nas figuras de consciência, as quais se relacionavam ativamente numa contradição entre consciência e efetividade. As partes subsequentes das “figuras do mundo” não serão tratadas neste trabalho, que não pretende ser um exame exaustivo de todo o itinerário da *Fenomenologia*. Porém, é injusto não discutir a relação entre indivíduo e mundo, singular e universal, consciência e realidade, que também aparecerão na seção do “reino animal do espírito”. Sobre a relação entre a *Fenomenologia* e a história, Hartmann aponta:

Não é certo que apenas a consciência humana individual faça tal experiência, posto que a consciência se desenvolve além disso.

Também existe uma experiência em grande estilo, e é o que o gênero humano, em sua vida espiritual, faz consigo mesmo. É a experiência histórica, macroscópica, da consciência. A história mesma é uma só e grande cadeia de experiências realizadas de espírito em espírito. [...] Portanto, uma fenomenologia da consciência encontra diante de si, e de antemão, duas séries de fenômenos: uma individual e outra histórica. E ambas são séries de uma e mesma experiência. (HARTMANN, 1960, p. 129, tradução do autor)

A relação com o mundo já é topicalizada nas primeiras páginas da obra de Hegel, visto que a missão é a de edificar uma filosofia para esse novo período histórico situado posteriormente à Revolução Francesa, e para isso, tratou de “redescobrir o caminho esquecido que levou o espírito humano ao seu presente histórico”, pois o “espírito é o que é [...] por sua própria história” (HYPPOLITE, 1965, p. 46, tradução do autor). De fato, Hegel apropriou-se desse caminho, entretanto, a forma com a qual ele constrói sua *Fenomenologia* não é a de um ecletismo exacerbado. Inclusive, nota-se uma preferência de Hegel sobre os temas da Antiguidade Clássica, principalmente da Grécia, que será ponto chave para sua discussão da formação cultural e a eticidade na seção sobre o Espírito. De antemão, a discussão colocada por este trabalho não será exaustiva no sentido da apreensão filosófica e histórica de um passado, e sim, da forma como Hegel entende, através da *Fenomenologia do Espírito* e dos *Cursos de Estética*, o seu momento hodierno.

Notadamente, a circunstância que leva a classe revolucionária da burguesia à tomada de poder e a consolidação efetiva do modo de produção e das relações sociais do capitalismo, é a que deve ser levada em consideração para a análise da produção filosófica de Hegel. É justo comentar que Hegel é cômico desse processo histórico, mas sem que ele apreendesse todas as determinações fundamentais da organização societária no capitalismo. Dito isso, quem melhor compreende esse aspecto do pensamento hegeliano é György Lukács em diversas etapas de sua produção teórica, sendo n' *O jovem Hegel* (1938) o melhor momento para assimilar essas ideias. Na última parte do estudo, Lukács apresenta o projeto de consolidação da posição de Hegel rumo ao idealismo objetivo, seu rompimento com Schelling, e, sobretudo, a concepção de história e a orientação política da obra. De início, para Lukács, a tarefa da *Fenomenologia* é “a apropriação das experiências do gênero pelo indivíduo”

(LUKÁCS, 2018, p. 610). Novamente, o aspecto histórico da contradição entre singular e universal aparece aqui como indivíduo e história, sendo fundante do caminho fenomenológico até o saber absoluto. Lukács aponta:

A tarefa da *Fenomenologia* consiste em fornecer à consciência comum uma escada para subir ao ponto de vista filosófico. Hegel, porém, não concebe esse problema de modo metodológico abstrato, mas com profunda concreticidade histórica: a trajetória que cada indivíduo tem de percorrer da consciência comum até a consciência filosófica é, ao mesmo tempo, o caminho do desenvolvimento da humanidade, é a síntese abreviada de todas as experiências do gênero humano, representando, como tal e a partir desse ponto de vista, o próprio processo histórico. (LUKÁCS, 2018, p. 608)

Esse caminho que ao mesmo tempo é o do singular e do universal, quando se olha com atenção sobre o aspecto histórico da *Fenomenologia*, revela uma crise dupla que se expressa de duas formas: de um lado, o esforço da consciência individual em conceituar a si mesma; de outro, a contraditoriedade de um novo processo histórico. Para Hegel, a primeira crise do indivíduo e, conseqüentemente, da história que ele mesmo produz, é o fim da Antiguidade. A segunda crise é a de seu próprio tempo, a qual Hegel busca a condução do saber comum ao novo saber filosófico próprio do mundo moderno. De maneira geral, entretanto, incisiva, Marx já apontara esse caráter duplo das tragédias históricas na obra hegeliana². É justamente essa parte da *Fenomenologia*, o “reino animal do espírito”, que demonstra a crise da consciência individual dentro da sociedade, suas inadequações e contradições entre singular e o universal, indivíduo e a história, e ainda, realidade concreta e o conceito que a consciência individual tem de si mesma.

Interessante é o resgate de algumas anotações de Marx sobre os aspectos positivos da *Fenomenologia* de Hegel:

A grandeza da “*Fenomenologia*” hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo [...] que compreende a essência do *trabalho* e concebe o

² “Em alguma passagem de suas obras, Hegel comenta que todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados, por assim dizer, duas vezes. Ele se esqueceu de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa” em MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. Tradução e notas de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 25.

homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu *próprio trabalho*. (MARX, 2010, p. 123)

Por outro lado, Marx faz apontamentos sobre a *Fenomenologia* na mesma época em que Marx e Engels organizavam *A ideologia alemã* (1845-1846). Aqui, destacam-se três pontos:

1. A autoconsciência em vez do homem. Sujeito – objeto.
2. As diferenças das coisas são irrelevantes porque a substância é apreendida como autodiferenciação ou porque a autodiferenciação, o diferenciar, a atividade no interior do entendimento é apreendida como essencial. É por isso que Hegel, no interior da especulação, fornece distinções reais, distinções que capturam as coisas. [...]
4. A tua *suprassunção* do objeto representado, do objeto como objeto da consciência, é identificada com a *suprassunção real, objetiva, com a ação [Aktion] sensível, a prática [Praxis], com a atividade real* que é diferente do pensar (ainda a desenvolver). (MARX & ENGELS, 2007, p. 541)

A primeira afirmação diz respeito a um dos aspectos idealistas da construção da *Fenomenologia do Espírito*. Em grande parte, a colocação de problemas e suas resoluções apontam para um grande esforço realizado pela reflexividade da própria consciência. Isso é mais latente nas figuras da consciência. Mesmo assim, nas figuras do mundo, as quais os grandes eventos históricos mundiais aparecem mais concretamente, ainda fica a cargo da consciência-de-si, através da razão, edificar-se cada vez mais rumo ao saber efetivo. Entretanto, na segunda e na terceira afirmação, verifica-se a distinção de Hegel em relação ao idealismo filosófico alemão quando a autoconsciência arranja as determinações fundamentais que lhes são essenciais no sentido de diferenciá-las e se autodiferenciar. Esse ponto é salientado por Marx como um passo além do idealismo subjetivo, porque aqui reside o capturar efetivo das coisas em suas distinções e particularidades. Entretanto, a crítica feita é que essa “atividade no interior do entendimento”, isto é, de avançar progressivamente no enfrentamento das contradições, é identificada com a atividade real na efetividade, que no final das contas, como aponta Marx, apresenta-se como seu próprio limite,

como permanência no interior do idealismo devido à ausência da exigência da prática real.

O reino animal do espírito e a impostura – ou a coisa mesma

No romance *Hipérion* de Hölderlin (1770-1843), o personagem principal relata sua viagem pela Grécia durante uma revolta contra o Império Otomano. Munido de imagens poéticas da Antiguidade Clássica, Hipérion se depara com um cenário em que as crescentes contradições e limitações capitalistas da revolução burguesa chocam-se com o sonho de uma guerra nacional-revolucionária, segundo Lukács³. Com isso, Hipérion conta o que percebeu para o seu amigo Belarmino através de uma carta:

Ah! E como era deplorável tudo o que vi e ouvi! Aqui e ali, quando vagava entre os civilizados, parecia-me que a natureza humana havia se dissipado na multiplicidade do reino animal. Como em toda a parte, aqui também os homens estavam especialmente degradados e apodrecidos. (HÖLDERLIN, 2003, p. 26)

Essa é a base para se entender o “reino animal do espírito” hegeliano⁴, no sentido de político da multiplicidade de indivíduos portadores de interesses privados que se confrontam na sociedade civil pela concorrência capitalista. Primeiramente, é importante destacar que o “reino animal do espírito” é uma figura de consciência, um momento que é superado, e o objetivo não é tomá-lo como o momento chave da obra nem da filosofia hegeliana. No prefácio da *Fenomenologia* o movimento é sempre adiante na sucessão da negação da negação. Também já é sabido que há de se ter cuidado ao separar a parte do todo e conferir autonomia às pequenas partes. Ainda assim, é central olhar com atenção para essa figura da consciência a qual é muito curiosa tanto pelo nome, pois é uma manifestação natural e animalesca do Espírito que está em vias de construção e determinação, e porque é a última figura de consciência antes das figuras de mundo. O importante é não fugir do itinerário da

³ LUKÁCS, G. *El Hyperion de Hölderlin*. IN: LUKÁCS, G. **Goethe y su época**. Traducción castellana de Manuel Sacristán. Barcelona/México, D.F.: Ediciones Grijalbo, 1968, p. 218.

⁴ No termo *geistigen Tierreichs* [reino animal do espírito], Hegel usa *Tierreichs* para “reino animal” assim como Hölderlin.

consciência e da consciência-de-si na verdade da razão. Esse momento da *Fenomenologia* tem sua importância devido ao fato de ser uma das passagens para a conceituação do Espírito nos capítulos seguintes. Há implicações nessa seção que abrem uma oportunidade para estudar aspectos de uma possível ontologia hegeliana, bem como sua estética e filosofia do direito. Atentar-se ao método, ao sistema e aos limites do pensamento hegeliano é a tarefa nesse momento. Posteriormente, serão discutidos os posicionamentos da crítica marxista, principalmente em György Lukács, sobre o pensamento hegeliano em geral e sobre o “reino animal do espírito” da *Fenomenologia*, especificamente.

Então, o “reino animal do espírito” é o momento em que a consciência “captou o conceito de si, que antes era só o nosso a seu respeito – o conceito de ser, na certeza de si mesma, toda a realidade”, e “tem por fim e essência a interpenetração movente do universal – dons e capacidades - e da individualidade” (HEGEL, 2014b, § 394 p. 270). Essa interpenetração se dá entre essa individualidade que é em si real, que é singular e é determinada em oposição a uma realidade absoluta, que é universal e abstrata, sem conteúdo. De um lado, o determinado, do outro, o sem conteúdo. Esse momento do desenvolvimento da consciência individual, assim como as outras figuras de consciência, mostra o caminho e a maneira como a individualidade continua se determinando para conhecer a si mesma, em outras palavras, “como este conceito da individualidade em si mesma real se determina em seus momentos, e como lhe entra na consciência o conceito que forma dela mesma” (HEGEL, 2014b, § 397, p. 272). O foco é, com certeza, a individualidade, porém, é interessante notar que nesse momento Hegel caracteriza a realidade absoluta como universal e abstrata, isto é, sem conteúdo. Como discutido anteriormente, esses são apenas momentos do caminho da consciência, e neste momento específico, essa é a indicação que a consciência possui. Sucessivamente, a interconexão entre a individualidade e o universal ganhará mais determinidades devido à passagem das figuras da consciência para as figuras de mundo, nas quais essa ligação será mais nítida. Até mesmo, mais a frente, quando Hegel coloca à prova essa figura pela experiência, a consciência retorna a alguns testes que figuras da consciência passadas experimentaram, como a percepção e o entendimento, quando a causa e o efeito são refletidos pela consciência. Mas o importante é perceber que as figuras possuem relações uma com as outras, mas sempre em um processo em que uma figura se dissolve para dar lugar

a uma nova figura, numa progressão que permite o desenvolvimento progressivo da consciência, movido pela constante contradição entre o singular e o universal, manifesta aqui, no “reino animal do espírito”, como contradição entre individualidade, singular e determinada, e uma realidade, sem conteúdo, que é universal e abstrata. Em outras palavras, como essa individualidade vai se caracterizar, como vai se conhecer, através ou não de seu comportamento ou experiência, isto é, vai determinando a si mesma.

A individualidade entra em cena com o que Hegel chama de natureza originária determinada, um elemento universal transparente. E ainda aponta que essa natureza originária determinada é semelhante à vida animal indeterminada que inspira suas determinações vitais dos elementos da natureza e mergulha todos os seus momentos nesses elementos, mantém essa natureza sob seu próprio controle, preservando-se como uma unidade, e enquanto é uma vida animal universal é ainda uma organização particular. Determinar-se é conceituar a si mesmo, e nesse ponto da *Fenomenologia*, a experiência da consciência-de-si é que irá confirmar o conceito que está tentando apreender de si ou da efetividade objetiva. É claro que muitos movimentos são operados até esse momento, mas antes, é importante entender que, acima de tudo, é discutida essa contradição entre a individualidade e a realidade, entre o conceito que essa individualidade construirá de si mesma e da própria realidade. Essa contradição, que é negatividade pura, surge para a consciência através de uma série de consequências da ação, ou do agir, das suas causas e efeitos, necessidades e contingências, e principalmente, da obra e da Coisa mesma.

Há algumas figuras, a consciência-de-si tem um conceito de si mesma e adquiriu-a por essa certeza ser a própria certeza de ser toda a realidade. Isso porque ela já resolveu a contradição fundamental desse momento, e então, ela parte para outras contradições. Mesmo assim, esses momentos são operados dentro da própria consciência. Em figuras anteriores, o embate fundamental entre uma consciência-de-si com outra consciência-de-si gerou um desenvolvimento significativo que possibilitou no reconhecimento do Outro, a consciência-de-si, determinando-se numa relação de negação do outro, ou seja, negações determinadas para identificar a si.

Porém, como estamos falando de uma “individualidade que é para si real em si e para si mesma”, assim, a consciência parte “rumo a *si mesma*” (HEGEL, 2014b, §

396, p. 272), justamente, pois a razão “já não busca produzir-se como *fim*, em oposição à efetividade imediatamente essente, mas tem por objeto de sua consciência a categoria como tal” (HEGEL, 2014b, § 394, p. 271). Ela ruma a si mesma, pois é posta como ser-em-si, e na *Fenomenologia*, muitas das vezes as figuras são postas, mas não são como apresentam ser, sem conexões e sem mediações. Essa individualidade, como apontado anteriormente, é singular e determinada. Se antes era sem conteúdo, agora acha suas próprias determinações em sua negatividade, e põe-se como própria determinação a “natureza originária determinada” (HEGEL, 2014b, § 398, p. 272). Aqui já há um primeiro choque: o da natureza originária determinada da consciência individual e a já referida realidade absoluta, universal e abstrata, por isso, sem conteúdo.

O conteúdo dessa contradição “é a realidade penetrada pela individualidade” (HEGEL, 2014b, § 399, p. 273), ou seja, quais as limitações e possibilidades que a individualidade possui ao expressar sua natureza originária determinada da própria consciência, e inteiramente livre, na realidade objetiva. Ao manifestar-se, aparece o agir que:

Primeiro, o agir está presente como objeto, e justamente como *objeto* ainda pertence à consciência, [ou seja], como *fim*. Desse modo se opõe a uma efetividade presente. O *segundo* momento é o *movimento* do fim, representado como em repouso, a efetivação como relação do fim para com a efetividade inteiramente formal, que assim é a representação da *passagem* mesma, ou o *meio*. O *terceiro* momento afinal é o objeto – quando não é mais fim de que o agente está imediatamente cômico como *seu*, mas quando vai para fora do agente e é *para ele*, como um *Outro*. (HEGEL, 2014b, § 400, p. 273)

Resumidamente, no agir há três momentos: o de pôr um fim, o movimento do fim e o próprio objeto efetivo, que é independente do sujeito. Além disso, a ação é inteiramente individual e existem interesses individuais em cada tipo de ação e em cada tipo de agir, assim como há o processo de agir e descobrir o que é o próprio agir e como ele se relaciona com essa natureza originária determinada e suas capacidades, capacidades essas que Hegel coloca como “coloração característica do espírito”. Ainda assim, nesse círculo do agir, ele se realiza no reino do pensamento, porém, há a ação, assim como ainda há interesse. E Hegel aponta que “o indivíduo

não pode saber o que ele é antes de se ter levado à efetividade através do agir” (HEGEL, 2014b, § 401, p. 275). E ação é inteiramente do indivíduo que se encontra num círculo no qual cada instante dá a entender o outro. Com isso, “só a partir da ação aprende a conhecer sua essência originária” (HEGEL, 2014b, § 401, p. 275).

A relação fica mais complexa quando se coloca na equação a obra que se resulta da ação do indivíduo, pois como obra específica e particular, que possui determinidades, podemos conhecer outras individualidades, compará-las, e segundo Hegel saber se um indivíduo possui mais força ou menos força de vontade, possui uma natureza mais rica ou é mais limitado, se é mais fraco ou se é mais pobre. Há diferenças de grandeza na obra, pois o padrão de medida é a individualidade e a própria natureza originária determinada. Nesse momento, as individualidades são indiferentes umas das outras e cada uma só se refere a si mesma, manifestando-se como um interesse próprio. A consciência-de-si fica focada apenas em sua individualidade que é incomparável.

No momento fundamental de lançar a obra para a efetividade, lançar para o mundo, as outras individualidades veem a obra como a alheia e põem sua própria obra no lugar dela através daquele seu próprio agir. Nas palavras de Hegel, “a obra é assim algo de efêmero, que se extingue pelo contrajogo de outras forças e de outros interesses, e que representa a realidade da individualidade mais como evanescente do que como implementada.” (HEGEL, 2014b, § 405, p. 279). Isso porque a natureza originária determinada, apesar de possibilitar um entendimento maior sobre a própria individualidade, só vale como elemento universal, e na obra, sua determinidade encontra a verdade em sua própria dissolução. Por isso, para as outras individualidades é uma efetivação de outrem e devem pôr sua própria obra por cima em função do interesse do agir. Na obra, a consciência-de-si avança em relação a outras figuras da consciência, pois seu conceito vazio de si mesma agora desvanece também, como aponta Hegel:

A consciência experimenta em sua obra essa *inadequação* do conceito e da realidade que em sua essência reside; pois na obra a consciência vem-a-ser para si mesma tal como é em verdade, e desvanece o conceito vazio [que tinha] de si mesma. (HEGEL, 2014b, § 406, p. 279)

Nesse momento, “a verdade consiste somente na unidade da consciência com o agir, e a *obra verdadeira* é somente essa unidade do *agir* e do *ser*, do *querer* e do *implementar*” (HEGEL, 2014b, § 409, p. 280). Esse momento chave da *Fenomenologia* pode ser entendido como uma dinâmica prática do pensamento especulativo de Hegel, pois a ação humana aparece aqui com um significado da consciência-de-si racional que põe a prova seu próprio entendimento, como se encaixar na efetividade e, ainda, como se associar com outras consciências-de-si, com o outro. Porém, uma questão fundamental é saber se há uma prevalência da efetividade objetiva sobre o conceito que a individualidade tem de si mesma, e Hegel aponta:

[A consciência] experimenta de fato seu conceito no qual a efetividade é só um momento: algo que é *para a consciência*, e não o em-si-e-para-si. Experimenta a efetividade como momento evanescente, que, portanto, só vale para a consciência como *ser* em geral, cuja universalidade é uma só e a mesma coisa com o agir. (HEGEL, 2014b, § 409, p. 281)

Como apontado anteriormente, o momento dessa figura da consciência é a interpenetração do universal e do singular, mas também, de certa dissonância entre a efetividade e a noção que a consciência tem de si mesma, como visto na inadequação que a consciência experimenta. Hegel introduz o conceito da Coisa mesma [*Sache selbst*], que é justamente essa “interpenetração da efetividade e da individualidade” (HEGEL, 2014b, §409, p. 281), a qual “a certeza de si mesma é para a consciência uma essência objetiva – *uma coisa*, objeto engendrado pela consciência-de-si como *seu*” (HEGEL, 2014b, § 410, p. 281). E é interessante notar que, “sendo um agir – e como agir, *puro agir* em geral – é *também, por isso mesmo, agir deste indivíduo*” (HEGEL, 2014b, § 410, p. 281), portanto, operando uma contradição entre um agir genérico e mais abrangente e um agir singular por meio da Coisa mesma. Numa definição lacônica, Jameson (2017) aproveita um personagem de Thomas Mann para explicar a Coisa mesma:

O que é a Coisa mesma [*die Sache Selbst*]? Se você tem que perguntar, talvez você nunca saiba. Eu gosto de citar o momento mais hegeliano de *Doutor Fausto* de Thomas Mann, no qual o narrador humanista indaga seu jovem amigo Leverkühn, que está prestes a

embarcar em uma carreira musical, se ele conhece algum sentimento mais forte que o amor: “Sim”, responde Adrian, tranquilamente, “o Interesse”. (JAMESON, 2017, p. 59, tradução do autor)

A relação do interesse com a Coisa mesma, como apontada na apresentação, manifesta-se pelo interesse que o indivíduo tem em debruçar-se nos momentos dela, sem a perspectiva da totalidade de determinações que a envolvem. Assim como os personagens de Thomas Mann, que veem esse aspecto das relações sociais, Hegel enxerga como sintomática tal característica humana na construção do tecido social. O interesse individual que sobrepõe outros interesses torna-se um agir em geral no movimento que o singular irrompe no universal. Contudo, Hegel alerta sobre um fator essencial para o melhor entendimento da Coisa mesma:

[...] A essência espiritual aqui se faz presente, sem ter ainda completado seu desenvolvimento de substância verdadeiramente real. A *Coisa mesma* nessa consciência imediata da substância possui a forma de essência simples, que como universal contém em si seus diferentes momentos, aos quais pertence; mas também é de novo indiferente para com eles, enquanto momentos determinados; é livre para si e vale como esta Coisa mesma *simples e abstrata: vale como essência*. (HEGEL, 2014b, § 411, p. 282)

Ou seja, faz-se presente aquele aspecto da *Fenomenologia* no qual o movimento das figuras da consciência é progressivo. O “reino animal do espírito” ainda não é Espírito simplesmente porque não completou seu desenvolvimento. E a contradição entre subjetividade e objetividade, singular e universal, não se resolve como ponto final. Aqui, a consciência que já percorreu um longo caminho da construção do saber absoluto, por mais que apreenda a Coisa mesma como essência, apreende-a de forma imediata e abstrata. Mais uma vez, a contradição é aparente, pois na *Ciência da Lógica*⁵, Hegel aponta a Coisa mesma como “totalidade de determinações”, e assim, é um direcionamento da consciência-de-si à efetividade, que executa a relação entre o “agir deste indivíduo” com a realidade objetiva, e ainda adverte:

⁵ Ver HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência**. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017, p. 128.

Os diferentes momentos da determinidade originária ou da *Coisa deste* indivíduo, de seu fim, dos meios, do próprio agir e da efetividade – são para essa consciência momentos singulares os quais pode deixar de lado e abandonar pela *Coisa mesma*; mas de outro lado, todos só têm por essência a Coisa mesma de modo que se encontre em cada um deles, como universal *abstrato*, e possa ser seu *predicado*. Ela mesma ainda não é o sujeito, pois como sujeito valem aqueles momentos por se situarem do lado da *singularidade* em geral, enquanto a coisa mesma é por ora apenas o simplesmente Universal. Ela é o *gênero* que se encontra em todos esses momentos como em suas *espécies* e é também livre em relação a eles. (HEGEL, 2014b, § 411, p. 282)

Isto é, a Coisa mesma pode suplantar os momentos singulares da formação da obra, e por outro lado, como universal abstrato, encontra-se presente em todos esses momentos como predicado. Essa passagem é trabalhada por Lukács que foca na relação entre gênero e espécie, mas, antes, é necessário analisar as implicações da conceituação da Coisa mesma no próprio texto de Hegel. Até agora, sabe-se que a Coisa mesma é a concretização de um saber que se apresenta de maneira universal e incondicional e que a consciência-de-si apropria-se cada vez mais de dois tipos de saber: o de si mesma e o da efetividade. Além disso, pode-se tomar a Coisa mesma ou como sujeito ou como predicado universal que pode referir-se a qualquer objeto ou conceito. Entretanto, já foi dito que a *Fenomenologia* é um caminho que se segue e que cada momento é suprassumido por outro. Nesta condição, parece que a trajetória está completa por ter chegado à conceituação da Coisa mesma, mas, outro movimento ocorre na prática. Ao invés de tomar a totalidade de determinações da Coisa mesma de forma reflexiva, a primeira mobilização da consciência é uma oscilação sequencial de equívocos e imposturas justamente pelo motivo de tomar a Coisa mesma como predicado universal. Para Hegel, esse é um aspecto idealista da consciência:

[...] tem de agir na Coisa mesma, sempre e exclusivamente; por isso se atarefa nos diferentes momentos ou espécies dela. Quando não a alcança em alguns de seus momentos ou de seus significados, então por isso mesmo dela se apossa em outro, de forma que sempre obtém de fato essa satisfação que segundo seu conceito lhe pertence. Haja

o que houver, a consciência honesta vai sempre implementar e atingir a *Coisa mesma*, já que é o predicado de todos esses momentos como este gênero *universal*. (HEGEL, 2014b, § 412, p. 282)

Em outras palavras, de qualquer maneira a consciência atingirá o que ela mesma espera do objeto investigado. Não significa que as suas determinações vitais são deixadas de lado, a própria consciência ocupa-se desses instantes, entretanto, de uma maneira que satisfaça o seu interesse individual. Curiosamente, a consciência, através de um agir que não levou um fim, ou seja, não foi efetivado, pode considerar essa operação nula como a *Coisa mesma*. A questão fundamental põe-se independentemente da efetividade objetiva, por isso idealista, em que o indivíduo consegue fruir com a multiplicidade da *Coisa mesma*, no sentido que “se é uma sorte que lhe acontece pessoalmente, a ela se apega, como se fosse *ação e mérito* seus” (HEGEL, 2014b, § 413, p. 283), e não satisfeito, também pode abarcar amplamente outros aspectos da vida, isto é, “se é um acontecimento mundial, com o qual não tem nada que ver, também o faz seu [...] como *partido* que tomou pró ou contra, que *combateu* ou *apoiou*” (HEGEL, 2014b, § 413, p. 283). Hegel chama essa consciência que é capaz de realizar as imposturas em torno da *Coisa mesma* de consciência honesta, relacionando-a com a figura do *honnête homme* expressa na obra póstuma de Denis Diderot (1713-1784), *O Sobrinho de Rameau*, publicada apenas em 1805. “De fato, a honestidade dessa consciência, bem como a satisfação que goza de toda maneira, consistem [...] em não *trazer para um confronto* seus pensamentos que têm sobre a *Coisa mesma*” (HEGEL, 2014b, § 414, p. 283), isto é, a honestidade dessa consciência é aparente, uma vez que, nessa situação, o conteúdo da *Coisa mesma* não importa, e aparece para consciência apenas como forma, “como *reflexão* da consciência *em si mesma*” (HEGEL, 2014b, § 416, p. 284).

A pergunta que deve ser feita é: por que, então, o indivíduo do “reino animal do espírito” se joga em uma série de enganos ou imposturas? Porque a consciência retém, através do interesse, os momentos do conteúdo para si e crê lidar com a totalidade das determinações. Hegel (2014b, § 416, p. 284) afirma que “um dos momentos do conteúdo é trazido pela consciência à luz, e *apresentado aos outros*”. Subsequentemente, há outra questão: em que ponto fica o todo, que é tão importante para a *Fenomenologia*, já que a consciência honesta atarefa-se em demorar nos momentos singulares da *Coisa mesma*? Hegel aponta que:

O *todo* é interpretação semovente da individualidade e do universal. [...] O *todo como tal* só será apresentado exhaustivamente por meio da alternância dissociadora do **projetar-para-fora e do guardar-para-si**. E porque nessa alternância a consciência tem um momento para si – como um momento essencial em sua reflexão –, mas tem outro momento que é só exteriormente, *nela* e para os *outros*; – por isso surge um jogo de individualidades, uma com a outra, jogo em que se enganam e se encontram enganadas umas pelas outras, como se enganam a si mesmas. (HEGEL, 2014b, §416, p. 285, grifo nosso)

Esse é o primeiro engano da consciência numa série de quatro. Nessa “alternância dissociadora”, parece que a individualidade está tratando com a efetividade e, além disso, com o Outro, mas, “o que lhe interessa na Coisa é *seu* agir e atarefar-se; e quando os outros se dão conta de que era isso a *Coisa mesma*, se sentem também ludibriados” (HEGEL, 2014b, § 417, p. 285), e então, configura-se o segundo engano, que também é permeado pelo próprio interesse a agir. Nesse ponto, a consciência, que toma o seu agir como equivalente à Coisa mesma, aceita o fato de que a contradição é mais interna do que externa, isto é, reconhece que há o interesse próprio e põe-se em movimento para si, não para o Outro. Todavia, tão rápido quanto resolve o desarranjo entre “projetar-para-fora” e “guardar-para-si”, já incorre em outro engano novamente: “a consciência já está fora de onde eles pensam que está. [...] Intromete-se então no agir e na obra deles [...], ocupando-se em proferir julgamentos. Imprime na obra dos outros a marca de sua aprovação”. (HEGEL, 2014b, § 417, p. 285). Assim, o indivíduo que tem a sua própria obra criticada por Outro também queria enganar de modo análogo:

Fazem de conta que seu agir e afã é algo só para eles, onde somente têm por fim a *si* e a sua *própria essência*. Só que, enquanto algo fazem, e com isso se expõem e mostram à luz do dia, contradizem imediatamente por seu ato e pretensão de excluir a própria luz do dia, a consciência universal e a participação de todos. A efetivação é, antes, uma exposição do Seu no elemento universal, onde vem-a-ser – e tem de vir-a-ser – a *Coisa* de todos. (HEGEL, 2014b, § 417, p. 286)

Ou seja, não há como desvincular o agir individualmente determinado do puro agir, que é universal. No contrajogo de guardar-para-si e jogar-para-fora, aparece a *Coisa* de todos, que também é universal, isto é, “se oferece algo que é igualmente

para outros” (HEGEL, 2014b, § 418, p. 286). A consciência que faz a experiência dessa contradição entre singular e universal, subjetividade e objetividade, experimenta, de fato, a natureza da Coisa mesma:

A Coisa mesma é uma *essência* cujo *ser é o agir* do indivíduo *singular* e de todos os indivíduos e cujo agir é imediatamente *para outros*, ou uma *Coisa*; e que só é Coisa como *agir de todos e de cada um*. É a essência que é a essência de todas as essências: **a essência espiritual**. (HEGEL, 2014b, § 418, p. 286, grifo nosso)

É assim que Hegel caracteriza essa dissonância como impostura, um agir enganoso que começou de maneira imediata, apropriando-se da Coisa mesma como predicação universal que cabe a toda e qualquer coisa. Aqui, ela perde essa imediatividade e, agora, coloca-se como “substância impregnada pela individualidade [...] porque esta consciência a sabe como sua efetividade singular e como efetividade de todos” (HEGEL, 2014b, § 418, p. 287). A figura da impostura é interessante, pois também pode ser interpretada como um movimento de mostrar-se, enquanto aparência, algo distinto daquilo que realmente é. Para Hegel, essa figura é determinante no papel das relações sociais burguesas, nas quais o interesse aparente esconde um agir individual com um objetivo que beneficiará apenas a si mesmo.

Em síntese, viu-se que, desde o início, essa figura da consciência denominada “reino animal do espírito” viria a operar a interpenetração do universal e da individualidade. Essa movimentação é extremamente necessária no caminho da *Fenomenologia*, tanto para a consciência determinar-se cada vez mais, quanto para a construção do saber efetivo, que é a tarefa hegeliana. É aqui, por exemplo, que a individualidade encontra sua natureza originária determinada como elemento universal, pois é através dos três momentos do agir (pôr um fim, movimento do fim e o próprio fim efetivo) que “aprende a conhecer a sua essência originária” (HEGEL, 2014b, § 401, p. 275). Ainda, o indivíduo descobre que há outras naturezas originárias que produzem outras ações e obras específicas, que pode compará-las baseada nas grandezas de valor de cada obra, e mesmo assim, a consciência-de-si que o indivíduo está fortalecendo foca-se em sua individualidade, que é incomparável. Nesse momento, começa o jogo de interesses próprios de cada um, numa estrutura de interações sociais e contrajogo de forças na qual a “consciência experimenta [...] essa inadequação do conceito e da realidade” (HEGEL, 2014b, § 406, p. 279). A

inadequação ou dissonância, ambos os termos usados por Hegel, que dão o tom para as contradições que a consciência experimenta ao longo da figura do “reino animal do espírito”, como essa dinâmica entre ação humana e consciência-de-si racional é vista no encadeamento da construção da noção da Coisa mesma. Sob essas circunstâncias, “o mundo objetivo – que aparece como ser-para-outro – é o mundo mesmo da individualidade atuante. O ser-em-si, isto é, o universal, e o ser-para-si, ou seja, a individualidade, penetram-se intimamente” (HYPPOLITE, 1974, p. 296).

No prefácio da *Fenomenologia*, discutiu-se a importância do desenvolvimento progressivo da atividade filosófica ao debruçar-se sobre a Coisa mesma e da multiplicidade na tarefa de constituir o saber efetivo. São discussões cruciais para garantir a compreensão do que Hegel entendia para uma filosofia do mundo novo. De fato, mostra como é fundamentada a proposta de Hegel de colocar os opostos em “relação viva” e “ação recíproca” para resolver a questão da individualidade na modernidade, a qual se pode considerar relevante para o projeto filosófico que Hegel empreendeu para se diferenciar no interior do idealismo filosófico alemão. Inclusive, a tese que Shapiro (1979, p. 325) levanta é que o próprio termo “reino animal do espírito” [*geistige Tierreich*] seria uma maneira de ironizar o “reino dos fins” [*Reich der Zwecke*] kantiano, no qual seus membros obedecem a regras universalizantes inatas da própria razão. De maneira distinta, Hegel mirou a diversidade do ser-aí e sua concretude e, com isso, apreendeu distinções reais, como Marx apontou sobre a *Fenomenologia*, no que diz respeito à relação dos indivíduos em sociedade. Por isso, Marx também depreendeu esse caráter histórico na filosofia hegeliana. Em comparação com a obra de Charles Darwin (1809-1882), Marx aponta:

É o “*bellum omnium contra omnes*” [a guerra de todos contra todos] de Hobbes, lembrando também a *Fenomenologia* de Hegel, na qual a sociedade burguesa figura como “reino animal do espírito”, ao passo que em Darwin, o reino animal figura como sociedade civil.⁶ (MARX apud LUKÁCS, 2018, p. 549)

Ou seja, fala-se sobre a concorrência capitalista e a troca de mercadorias, como Lukács acentua ao longo d’*O Jovem Hegel* acerca de algumas afirmações

⁶ Carta de Marx para Engels em 18 de junho de 1862 presente no MEGA II. Cf: MARX, K. ENGELS, F. *Briefwechsel. Januar 1862 bis September 1864*. IN: **Marx-Engels-Gesamtausgabe**. Dritte abteilung. Band 12. Berlin: Akademie Verlag, 2013, p. 137.

hegelianas sobre “o todo como tal só será apresentado exaustivamente por meio da alternância dissociadora do projetar-para-fora e do guardar-para-si” (HEGEL, 2014b, §416, p. 285). Lukács vê na “alternância dissociadora” a própria relação capitalista de mercadorias. Além disso, coloca que na Coisa mesma “coincidem os dois lados da mercadoria, sua objetividade natural como coisa e sua objetividade social como mercadoria – e isso do ponto de vista da consciência individual, que, de um lado, vislumbra nela o produto da própria atividade, a finalidade dessa atividade, e, de outro, a vê como mero meio para satisfazer suas necessidades, meio que, passando pelos dois momentos, envolve-se nas mais diversificadas inter-relações com os demais indivíduos e, desse modo, com o movimento e a vida de toda a sociedade” (LUKÁCS, 2018, p. 629). Seguindo o caráter dessas interpretações, pode-se dizer que o indivíduo quando se depara com as diferentes naturezas originárias determinadas e consegue medir sua grandeza pelo “projetar-para-fora”, ele está lidando com as diferenças de valor de uso e valor de troca das mercadorias, e, além disso, ver que, o desvanecer [*Verschwindet*] hegeliano da força que o indivíduo coloca na obra é desenvolvido por Marx (2017, p. 116), quando aponta que os diferentes tipos de trabalho (agir particular) desvanecem no produto do trabalho para se tornarem trabalho humano abstrato (agir em geral). Entretanto, como será ressaltado, por conta do idealismo filosófico de Hegel, o agir não aparece exatamente como a produção material efetiva no modo de produção capitalista, e sim como uma produção intelectual, no âmbito do pensamento. A concepção hegeliana do “reino animal do espírito” direciona-se mais às contradições entre consciência individual e sua sociabilidade do que a própria relação social de produção.

Realmente, Hegel está lidando com o fato de que há uma crise da individualidade moderna, e que na sociedade burguesa ela figura como uma série de interesses próprios sobrepostos uns aos outros. O caminho da *Fenomenologia* busca uma reconciliação entre a individualidade e a realidade, mas, o que se mostra é que Hegel não negou abstratamente as contradições que percebeu, enfrentou-as de maneira diversa. De fato, essa seção do desenvolvimento da consciência e da essência espiritual possui implicações nesse processo de diferenciação. No sentido de ressaltar a pedra de toque dessa figura da consciência, vale o comentário de Lukács (2018, p. 625) sobre esse momento da *Fenomenologia*. Para o pensador húngaro, Hegel “ênfatisa ao máximo o significado *social* irrevogável da individualidade

humana, mas na imediaticidade voltada ao interesse próprio com que aparece no cotidiano do capitalismo”. No entremeio, a colocação viva da interpenetração entre o individual e o universal da qual emerge o caráter social, ao mesmo tempo, evidencia a posição de Hyppolite (1974, p. 267, tradução do autor), segundo a qual o “mundo objetivo e individualidade consciente” constituem uma reconciliação em “uma só realidade concreta”. Viu-se que em um dos momentos, a consciência da individualidade contenta-se com um agir que nada altera e mesmo assim crê que lida com a efetividade. Realmente, se levado em consideração aquele aspecto de que o indivíduo “constantemente reflete sobre si mesmo e conhece suas reflexões, sempre gira em torno de si mesmo de uma maneira reflexiva” (HARTMANN, 1960, p. 111, tradução do autor), fica evidente o idealismo de Hegel ao mesmo tempo em que mostra como é possível sua compreensão do “reino animal do espírito”, no qual cada indivíduo gira em torno de suas próprias reflexões. Nesse sentido, vale lembrar o uso da figura do *honnête homme* das conversações dos salões do século XVIII que tem o primor de expor enganosamente seu interesse pela obra ou discurso de outro. Para Kojève (2002), a crítica que Hegel empreende vai além: mira também o *homme de lettres*, os intelectuais e os artistas que se configuram dentro da estrutura do “reino animal do espírito”. Por isso, é “o universo ideal que (o intelectual ou artista) opõe ao mundo real”. Ou seja, na mesma esteira em que aparece como uma sociedade enganosa e da impostura, também aparece como fruto do agir do indivíduo. Mas, o que fornece amplitude para a crítica de Hegel é justamente o “reino animal do espírito” apresentar um momento de contraposição ideal em relação à realidade concreta. Vista a dissonância que o intelectual ou o artista experimenta entre sua subjetividade e o mundo objetivo, resultada da imediaticidade do cotidiano capitalista, ele nega abstratamente essa realidade, opondo-lhe o seu universo ideal. Esse impulso associa-se à concepção da individualidade romântica, sobretudo a que aparece nos *Cursos de Estética*, entretanto, essa conexão só será pertinente na próxima seção desta dissertação. De maneira breve, manifesta-se, sobretudo, na descrição de Hegel sobre a situação do artista de seu próprio tempo, que é o da dissolução da forma da arte romântica.

SEÇÃO 2

QUESTÕES ESTÉTICAS

CAPÍTULO 2

OS CURSOS DE ESTÉTICA DE HEGEL

Antes de entrar propriamente no conteúdo estético, vale a lembrança de que os *Cursos de Estética* são cursos universitários lecionados por Hegel no período de 1818 até 1829, compilados por seu aluno Henrich Gustav Hotho (1802-1873) e publicados pela primeira vez em 1835. Mesmo não tendo escrito a obra, seu conteúdo é rico por compilar quase uma década de reflexão sobre a estética. De início, é necessário situar o pensamento estético de Hegel em conjunto com o seu sistema como um todo. Por mais que haja uma diferença de duas décadas entre seus *Cursos de Estética* e a *Fenomenologia*, vê-se nos temas estéticos a continuidade do projeto filosófico do Espírito. Como um pensador sistemático, Hegel sempre atenta para o fato de que a totalidade é processual, isto é, relembrando aquele aspecto do “desenvolvimento progressivo da verdade” no qual “o todo efetivo” é constituído pelo “resultado junto com seu vir-a-ser” (HEGEL, 2014b, p. 24). Desse modo, esta seção referente às questões estéticas do pensamento hegeliano é um movimento de solidificar a compreensão filosófica acerca de seu sistema. Uma primeira questão já irrompe para ser resolvida: por que se debruçar sobre a arte nos *Cursos de Estética* e não somente na *Fenomenologia*? Certamente, poderiam brotar boas respostas do texto fenomenológico para concretizar um estudo sólido sobre a obra. Entretanto, para esta dissertação importa a ação mais ampla, no sentido de alcançar aquela conjuntura na qual as questões filosóficas e estéticas possuem uma medida histórica. Isso não significa afirmar que o debate sobre a arte na *Fenomenologia* não seja permeado pelo movimento histórico, pelo contrário, debateu-se a caracterização do ser humano enquanto passível de apreensão da realidade objetiva em seu movimento com a noção da história. Contudo, nos *Cursos de Estética* se encontram as expressões mais amadurecidas sobre arte, o belo natural, o belo artístico, o desenvolvimento das formas particulares da arte, assim como o sistema das artes singulares. Com isso, poderá ser atestado que Hegel é um pensador que alcança o concreto, mas as suas concepções problemáticas derivadas de seu idealismo e posição de classe, que serão trabalhadas, rebentam à medida que expõe seu pensamento filosófico e estético.

Dito isso, se recordado com atenção, Hegel tem em mente o indivíduo em sua caminhada para determinar-se e conhecer-se a si mesmo, rumo ao saber efetivo e absoluto. Nesse processo de determinação, o indivíduo realiza sempre o movimento de se distanciar da indeterminação pela objetivação, isto é, tornar-se algo no mundo. O indivíduo se transforma ao longo de sua própria história, determinando-se e objetivando-se em formas subsequentes. Nessa teleologia, conforme se torna matéria, o Espírito latente aliena-se de si mesmo, isto é, sua expressão mesma está no polo oposto ao espiritual para que possa se reconhecer em sua materialidade. Todavia, lida-se com um pensamento idealista, não podendo haver a tomada de conhecimento simplesmente a partir da materialidade. Por isso, o indivíduo precisa superar essa objetividade através do pensamento para construir o saber e apropriar-se de suas determinações. Por um lado, tem-se o movimento de cada forma do Espírito que se objetiva através da história, por outro, tem-se ainda a dicotomia entre espiritual e material, ainda que de maneira distinta à do subjetivismo.

A arte aparece como uma dessas reconciliações do Espírito com o modo material e, também, como uma das formas de fruição do conhecimento na caminhada do Espírito. Comum às perspectivas da estética clássica, a hierarquização das formas de conhecimento conserva a avaliação de que a arte é uma forma inferior em relação à religião e à filosofia, mas que segue sendo fundamental para a perspectiva de totalidade do Espírito Absoluto. Primeiramente, tem-se a arte enquanto “forma da configuração artística sensível” (HEGEL, 2001, p. 74), ou seja, objeto concreto em que o Espírito constituirá uma relação de mediação. Em segundo lugar, aparece a religião representada pela tradição judaico-cristã. E por último, a filosofia, pois, somente através dela é que pode se alcançar o patamar do Espírito Absoluto e seu saber elevado. Assim, vista pela totalidade, a arte é imprescindível para a tarefa que Hegel imputa à filosofia na modernidade, ao mesmo tempo em que é subordinada pelas formas superiores de conhecimento. Então, por que a arte é considerada inferior? Para engrenar essa questão, tem-se o seguinte argumento:

Segundo sua essência, a arte é a manifestação sensível da verdade. Sem embargo, nem toda a verdade pode se expressar de modo sensível, pois nem o pensamento, que é a atividade própria do espírito, não é exterior, sensível. Uma vez que pertence ao espírito a necessidade de encontrar-se a si mesmo como verdade, como

absoluto, necessariamente tem de superar a etapa em que se expressa (e reconhece) apenas como algo exterior, sensível (artístico). (CARREÑO, 2003, p. 375, tradução do autor)

A superação dessa etapa, a objetivação, é necessária para manter o desígnio teleológico do Espírito, e nesse processo, quanto mais afastar-se da materialidade, mais perto de sua própria essência se encontrará. Essa expressão de si mesmo enquanto objeto, no mundo material, possui uma carga de negatividade em Hegel, entretanto, fundamental para a progressiva determinação do Espírito, e está de acordo com a problemática discutida anteriormente da crise da atividade filosófica na modernidade. Assim, Hegel argumenta, com o intuito de fundamentar seu pensamento estético:

[...] por um lado, vemos o homem aprisionado na efetividade comum e na temporalidade terrena, oprimido pela carência e miséria, importunado pela natureza, sufocado na matéria, nos fins sensíveis e seu prazer, dominado e arrebatado por impulsos naturais e paixões; por outro lado, ele se ergue para as ideias eternas, para um reino do pensamento e da liberdade, fornece para si enquanto vontade leis universais e determinações, despe o mundo de sua efetividade viva e florescente e o redime em abstrações, na medida em que o espírito reivindica seu direito e sua dignidade na ilegitimidade e na sevícia da natureza, a quem devolve a miséria e violência que dela experimentou. (HEGEL, 2001, p. 73)

Interessante é notar a acepção dupla de Hegel sobre a posição do indivíduo na realidade concreta. Em um primeiro momento, vê-se esse aspecto negativo da materialidade em que o homem aparece preso não somente às estruturas sociais, mas também aos seus próprios impulsos subjetivos, e no segundo momento, a superação que deve ser realizada é pintada como o despojamento da “efetividade viva e florescente”, isto é, dentro da reflexividade do pensamento do Espírito é que se encontrarão as determinações fundamentais para o contínuo movimento até o universal. Essa duplicidade deriva da compreensão hegeliana acerca do indivíduo:

O homem é animal, mas mesmo em suas funções animais não permanece preso a um em-si como o animal, pois toma consciência delas, as reconhece e as eleva à ciência autoconsciente, tal como o

faz, por exemplo, com o processo da digestão. Por meio disso, o homem soluciona o limite de sua imediatez de existente em-si [*ansichseiende*], de tal modo que, pelo fato de *saber* que é animal, deixa de sê-lo e se dá o saber de si como espírito. (HEGEL, 2001, p. 94)

Com isso, fica definido que em suas funções corpóreas, o homem é animal, entretanto, difere-se através do saber que toma consciência do processo e eleva-o ao nível da autoconsciência, isto é, “se dá o saber de si como espírito”. Assim, Hegel (2002, p. 72) configura o ser humano como anfíbio, precisamente por se encontrar na materialidade, de um lado, e por outro, aspirando o “reino do pensamento e da liberdade”. Novamente, a duplicidade forma-se uma vez que “como as coisas naturais, [o homem – G.F.] é, mas logo é igualmente *para si*, ele se intui, se representa, pensa e através do ser para si ativo é espírito” (HEGEL, 2001, p. 52). E aqui, há uma delimitação entre o ser em-si e o ser para-si em que o primeiro confunde-se com o mundo orgânico, e o segundo identifica-se com a produção da consciência dentro do tecido histórico e social.

Até agora muitas contradições foram levantadas sobre os aspectos mais universais da concepção estética hegeliana, e o próprio autor aponta que “se a formação universal incorreu em tal contradição, tornar-se tarefa da filosofia superar essas contradições [...]; a verdade está apenas na reconciliação e mediação de ambos” (HEGEL, 2001, p. 73). Nesse instante, mais uma questão surge: se a superação das contradições é tarefa da filosofia, então, qual é a tarefa da arte? Basicamente, “a obra de arte deve revelar a *verdade* na forma da configuração artística sensível” (HEGEL, 2001, p. 74). É um tratamento científico, no modo hegeliano, de instituir uma ciência da arte, aquela que postula a beleza como singular, e por isso uma unidade concreta do material sensível, seguindo o rastro dos sentidos, da corporeidade e do sentimento, parte do que aparece como fenômeno e vai ao fundamento, à sua substância. A beleza tem de ser verdade e a estética tem de ser uma ciência verdadeira enquanto forma de conhecimento, em outras palavras, uma *filosofia da arte*.

A filosofia da arte de Hegel opera as contradições no sentido de que a sensibilidade na arte é uma aparência, por outro lado, o conteúdo dessa arte possui uma essência espiritual. Por isso, é que trabalhará com o *belo artístico* em oposição

ao belo natural, que existe em-si. Em Hegel, a beleza tem que ser verdade e passível de ser descoberta, do mesmo modo que para se apreciar a beleza, o objeto representado tem que ser produzido para nós mesmos. Ainda que a esfera da beleza aparecesse como atividade de satisfação sensível e das emoções, há o imperativo de elevar-se ao campo espiritual. E é basicamente o que o artista faz quando produz a obra de arte, através de mediações culturais e produtivas do Espírito, isto é, pela história e pela própria atividade humana, o artista “passa pelos fenômenos mais multiformes e chega até o modo de produção de si mesmo nas coisas exteriores” (HEGEL, 2001, p. 53). De certa maneira, o artista eleva o que é natural a outro mundo, e o que antes não havia valor, torna-se percebido pelos outros, pois a natureza foi transformada espiritual e culturalmente com significação forjada pela experiência. Hegel, então, coloca três pontos de partida para se pensar arte:

1. A obra de arte não é um produto natural, mas é produzida pela atividade humana.
2. Ela é feita essencialmente *para* o homem e, na verdade, extraída em maior ou menor grau do sensível, pois se destina aos *sentidos* do homem.
3. Ela possui uma *finalidade* em si mesma. (HEGEL, 2001, p. 47)

A começar pelo último ponto, já foi discutido que no intento teleológico do Espírito a finalidade é o saber efetivo e absoluto, por isso, a finalidade em si mesma da arte. A arte expressa de modo sensível e concreto verdades espirituais e é, ela mesma, uma forma de reconciliação, a unidade de espírito e matéria, em que os lados permanecem, como sempre na reconciliação hegeliana, em contradição. Desse modo, essa forma de objetivação do Espírito necessita ser superada para se alçar à religião e, posteriormente, à filosofia. Além disso, nota-se em seu desenvolvimento histórico que a superação de um momento pelo outro se dá muito por conta de sua própria progressão e dissolução interna. Já o primeiro ponto é correlato ao segundo, ou seja, a obra de arte aparece como produção humana que realiza a unidade entre a subjetividade e a natureza como uma forma da reconciliação do modo espiritual e da matéria. Entretanto, vê-se que a arte não se dirige à consciência, e sim, aos sentidos, pois cabe ao pensamento àquela tarefa de superação, em outras palavras, ela se mostra aos sentidos ao mesmo tempo em que mira o Espírito. Aqui, Hegel diferencia-se de uma corrente que caracteriza o artista ou o produtor da arte como um indivíduo

dotado de gênio e talento, como aparece em diferentes níveis em Kant, Goethe e Schiller. De fato, esses elementos ajudam o indivíduo a realizar essa exteriorização na efetividade, mas, na verdade, outro elemento contribui num grau maior para esse processo, que é o caráter cultural e comunitário da criação. A subjetividade produz essa representação externa e sensível, e como ela deve ser para outro, em última instância, para nós, a ideia do estético concretiza-se na vida cotidiana pela obra de arte, elevando as relações cotidianas ao nível do Espírito. O indivíduo deve criar algo potente e vivo que seja distinto da regularidade cotidiana repetitiva.

Isso é um elemento que se apresenta como próprio do ser humano, em outras palavras, ele possui uma capacidade criadora não determinada, isto é, sua atividade é livre enquanto sujeito estético que expõe objetivamente sua subjetividade. Notadamente, a liberdade é algo fundamental para a estética hegeliana, pois a individualidade espiritual deve ser tão livre quanto a beleza. E para produzir uma obra vivaz e intensa nessa atividade livre, Hegel aponta como indissociável nesse processo a fantasia artística, que por sua vez, também é produtora:

Este produzir autêntico, por outro lado, constitui a atividade da *fantasia* artística. Ela é a racionalidade que, como espírito, somente é na medida em que impele ativamente para a consciência, mesmo que primeiramente exponha o que traz em si mesma na Forma sensível. Esta atividade tem assim Conteúdo espiritual, mas que é figurado sensivelmente, porque somente neste modo sensível pode torná-lo consciente. (HEGEL, 2001, p. 60)

A fantasia carrega consigo uma racionalidade contanto que seja produtora e ativa ao impulsionar a produção da obra de arte, mas também como um modo de produção de si mesmo enquanto portadora de um conteúdo espiritual que se dirige à consciência. Já o conteúdo “estará habilitado quando o espiritual, como nas relações humanas, for exposto na forma dos fenômenos exteriormente reais” (HEGEL, 2001, p. 61). Assim sendo, há de ter um nexos entre conteúdo e forma na arte, por isso “o conteúdo da arte é a Ideia e sua Forma é a configuração sensível imagética” (HEGEL, 2001, p. 59). Aqui, a Ideia aparece como momento final de um processo de construção do conceito, porém, como já é sabido, está em constante atualização. O conceito quando ganha determinação, uma após a outra, culmina na Ideia do saber absoluto. E por que nunca finda? Porque o absoluto há de recordar toda a história que realizou

quantas vezes for necessário, e no fim, descobre-se novamente indeterminado e pronto para determinar-se novamente. Assim sendo, o conteúdo da arte deve ser substancialmente espiritual com a contrapartida de ser um conteúdo concreto, “em oposição a tudo o que é espiritual e pensado como o simples e o abstrato em si mesmos” (HEGEL, 2001, p. 86). É por ser conteúdo concreto que a Ideia precisa da forma sensível. Então, nesses movimentos carregados de duplas posições, contrapartidas e polos opostos em constante movimento, vê-se que não poderia ser diferente em relação à realização ideal e verdadeira da arte, pois “se a um conteúdo verdadeiro e, por isso, concreto, devem corresponder uma Forma e uma configuração sensíveis, estas devem, [...] ser igualmente algo individual e em si mesmo completamente concreto e singular” (HEGEL, 2001, p. 87). Novamente, vemos o aspecto indissociável entre conteúdo e forma que aparecem para formar a concretude da arte, ao mesmo tempo individual e histórica. Lukács, em seu ensaio *A estética de Hegel* (1951), diz o seguinte sobre esse tratamento concreto para com a filosofia da arte:

Hegel luta energicamente – contra Kant, contra os empiristas – pelo reconhecimento da verdade objetiva absoluta das categorias estéticas. Mas, como dialético, vincula esta essência absoluta das categorias ao caráter histórico, relativo, da sua concreta aparição e procura sempre revelar de modo concreto a conexão dialética do absoluto e do relativo, ou seja, a relação com o processo do desenvolvimento histórico. (LUKÁCS, 2009, p. 53)

Portanto, o caráter concreto do conteúdo e de sua manifestação formal é histórico, fato que coloca a estética hegeliana em uma posição de diferenciação em relação ao idealismo subjetivo. Aqui, ainda é idealismo, pois a determinação vem do sujeito e de sua atividade pensante, mas, ao longo desse processo ele se desdobra gradualmente na objetividade em que estão presentes outros sujeitos que também buscam a consciência-de-si, isto é, desdobra-se no tecido social e histórico tanto para a atividade estética quanto a filosófica. Esse caráter histórico é o que fará com que a construção hegeliana da estética seja distinta da estética dos românticos, por exemplo, apesar de pontos de contato. Quando Hegel dá essas definições universais acerca do belo artístico em sua forma e conteúdo, vê que necessita debruçar-se sobre a caracterização particular de certas configurações artísticas, como será exposta na

história a partir do desenvolvimento da Ideia, por isso, sua filosofia da arte “deve ter como sua ocupação principal a apreensão, pelo pensamento, do que é esta plenitude Conteúdo e seu belo modo de aparição [*Erscheinungsweise*]” (HEGEL, 2014a, p. 346).

2.1 Concepções de mundo e forma artística

Para cada período histórico há uma compreensão do modo de representação da beleza, seu conteúdo e substância. Em síntese, são três concepções de mundo que acompanham o desenvolvimento das formas artísticas: os períodos simbólico, clássico e romântico. Numa explicação concisa, Hegel afirma que “a arte simbólica *procura* aquela unidade consumada entre o significado interior e a forma exterior, que a arte clássica *encontra* na exposição da individualidade substancial para a intuição sensível e que a arte romântica *ultrapassa*” (HEGEL, 2014a, p. 22). A arte clássica alcança o ideal artístico, pois “a forma exterior é perfeitamente adequada à expressão do conteúdo espiritual que pretende configurar” (COTRIM, 2016, p. 44). Para esta dissertação, no sentido de entender a concepção filosófica de Hegel sobre a modernidade, importa mais a análise do círculo da arte romântica, que tem o seu início com a dissolução do ideal clássico e surgimento do Cristianismo e perdura, pelo menos, até a modernidade na qual encontra os elementos de sua dissolução. Ainda assim, vale observar também que ele se aproxima dos românticos pelo fato de a arte grega representar um ponto de partida e fundamento de sua estética, justamente por representar o ser-aí do ideal clássico da subjetividade livre e criadora enquanto produtora artística, e também porque sua dissolução representa a primeira crise do indivíduo e da humanidade, como apontado na seção anterior dessa dissertação. Para entender brevemente a posição da Antiguidade Clássica, e, sobretudo, a grega, valem as observações feitas por Carreño:

Um momento histórico concreto, o da Grécia clássica, produziu efetivamente uma forma de arte que respondia a definição estética do artístico. Na Grécia, o espírito e a sensibilidade encontravam sua síntese no artístico. Na obra de arte grega, o espírito se dá forma e se reconhece no sensível. (CARREÑO, 2003, p. 377, tradução do autor)

Justamente por que Hegel reconhece que nesse período há uma base sólida que assegura a produção artística, sendo a própria vida e suas contraditórias relações sociais e individuais que suscitam uma atividade mais universal pela congregação do sensível no espiritual. Torna-se latente o caráter comunitário de criação artística que agrega em seu centro a “individualidade livre em si mesma como o Conteúdo do clássico”, e também da forma, além do “agir livre do homem que reflete” (HEGEL, 2001, p. 167), ou seja, do artista. Todos esses elementos fortalecem a implementação de uma forma concreta, e por isso, manifesta-se de forma humana. Contudo, pela tendência progressiva que o Espírito carrega, em termos da dissolução do ideal clássico, Hegel já apontava a centralidade da relação entre forma e conteúdo:

Esta limitação deve ser identificada no fato de que a arte em geral transforma em objeto, numa Forma concreta e *sensível*, o espírito que, segundo o seu conceito, é a universalidade infinita e concreta, e apresenta no clássico a consumada formação unificadora [*Ineinsbildung*] da existência espiritual e sensível como *correspondência*. Mas, nesta fusão, o espírito não chega de fato à exposição segundo o seu *verdadeiro conceito*. (HEGEL, 2001, p. 94)

A simultaneidade entre espiritual e sensível, que representa o triunfo da forma e da representação do belo artístico, não acompanha a contraditória relação do conteúdo universal, infinito e concreto do Espírito com a forma sensível e finita, que, por sua vez, desempenha um papel fundamental na dissolução do ideal clássico e, conseqüentemente, da Antiguidade enquanto momento histórico concreto. Na *Fenomenologia*, esse processo aparece duas vezes em forma de crise, a que diz respeito ao próprio indivíduo e um referente à contraditoriedade do novo processo histórico, e conseqüentemente, a relação do indivíduo com a história. Nos *Cursos de Estética* não poderia ser diferente. Por esse motivo, Hegel compreende que as questões filosóficas e estéticas são permeadas pela história em seu desenvolvimento, como o faz ao relacionar a destruição do Estado grego com a dissolução da arte clássica em seu próprio âmbito:

Assim como era essencial à forma artística espiritual grega também aparecer como exterior e efetiva, também a determinação espiritual absoluta do homem se elaborou em uma efetividade real fenomênica, com cuja substância e universalidade o indivíduo fez a exigência de

estar em consonância. Esta finalidade suprema era na Grécia a vida do Estado, a cidadania e a sua eticidade e patriotismo vivo. Além deste interesse não havia nenhum mais elevado, mais verdadeiro. Mas a vida do Estado, enquanto fenômeno mundano e exterior, assim como os estados da efetividade mundana em geral, tornam-se caducos. Não é difícil de mostrar quem um Estado em tal espécie de liberdade, tão imediatamente idêntico com todos os cidadãos, que enquanto tais já têm em suas mãos em todas as ocasiões públicas a atividade suprema, só pode ser pequeno e fraco e em parte tem de destruir-se por meio de si mesmo, em parte é arruinado exteriormente no decurso da história mundial. (HEGEL, 2014a, p. 241)

Mostra o quão necessárias são para o Espírito as suas formas de colocarem-se no mundo, tanto através da arte quanto pelo Estado, observadas as particularidades do sistema filosófico no qual a arte aparece como forma inferior de conhecimento e, também, das diferenças entre os processos de objetivação de cada um. Além disso, representará um ponto fundamental na estética de Hegel, no que diz respeito ao singular e ao universal, o âmbito estatal, pois:

A universalidade realizada no âmbito estatal se desvincula da atividade imediata dos indivíduos na sociedade, de modo que a finalidade da totalidade humana não coincide com as finalidades individuais: essas perdem o caráter público e ficam relegadas à esfera privada. Dessa maneira, a atividade individual espontânea possível num mundo em que as finalidades individuais se vinculavam da finalidade da “totalidade”, pelo caráter ético da comunidade antiga, desaparece do horizonte do mundo moderno. (COTRIM, 2016, p. 43)

Dito isso, Hegel faz a comparação para explicitar que os momentos de crise da história mundial podem comportar dentro de si a dissolução de formas de objetivação em conjunto com a dissonância entre subjetividade e objetividade com que o indivíduo lida nesse processo. É semelhante ao aspecto do artista que experimenta a dissonância entre sua subjetividade e o mundo objetivo e, com isso, produz uma arte objetiva que corresponde ao descompasso subjetivo. Logo, os fatores internos e externos lutam na própria dissolução das formas artísticas [*Form*] e das formas de consciência [*Gestalt*].

Dado o panorama geral da importância do ideal clássico e do desenvolvimento do conceito do belo na arte grega, é notável que se, por um lado, a Grécia tem um papel central na estética romântica de Schiller e na estética hegeliana, por outro, ela tem um tratamento diferente em Hegel, sobretudo na questão da “dissolução dos deuses por meio de seu antropomorfismo”, na qual a “carência de subjetividade interior” manifesta-se na escultura, não sendo possível identificar nessa forma sensível, material e objetiva, um “conteúdo e expressão do infinitamente subjetivo” (HEGEL, 2014a, p. 235). Dessa maneira, a afirmação dos versos de Schiller em *Os deuses da Grécia*⁷ é oposta à concepção hegeliana, pois presume que a antropomorfização dos deuses é um processo que eleva o Espírito dos homens ao caráter universal e infinito, enquanto Hegel prevê a inadequação da forma humana com o conteúdo espiritual. Com isso, torna-se possível a discussão de alguns elementos da forma romântica, principalmente no que diz respeito à sua própria forma de dissolução, subjetiva e historicamente.

2.2 Aspectos gerais da forma da arte romântica e a sua dissolução

O objetivo deste subcapítulo não é desvendar todo o pensamento hegeliano acerca da forma de arte romântica, importa aqui o movimento de buscar suas fundamentações mais gerais para entender a sua dissolução que, historicamente, situa-se na modernidade e acredita-se que há implicações filosóficas e estéticas importantes para compreender o sistema filosófico de Hegel. Portanto, a análise não passa pela história da redenção de Cristo, do amor religioso, do Espírito de comunidade, da honra, amor e fidelidade da cavalaria. É inevitável a menção religiosa quanto à visão de Hegel do processo. A arte romântica é um momento religioso tal qual a arte clássica, porém, explicitamente cristão, por isso sua forma será distinta, assim como a subjetividade que a produz também. Há uma grande diferença entre o artista que produz a estátua de um deus grego e um artista moderno que representa Cristo, por exemplo.

⁷ “Quando os deuses eram ainda mais humanos, / Os homens eram mais divinos” [*Da die Götter menschlicher noch waren, / Waren Menschen göttlicher*]. (SCHILLER apud HEGEL, 2014a, p. 239)

Esses aspectos são um indício de como Hegel entende o período histórico romântico, compreendendo tanto a Idade Média quanto a Modernidade. Valem, para esta dissertação, alguns aspectos particulares que Hegel adota em sua exposição histórica, como os princípios da subjetividade interior, a relação entre conteúdo e forma do romântico, assim como a “autonomia formal das particularidades individuais” e a dissolução da forma da arte romântica, dividida em três aspectos: a imitação artística subjetiva do existente, o humor subjetivo e, conseqüentemente, o fim da forma da arte romântica. A transição de um período para o outro é vista por Hegel, como já foi discutido, enquanto um momento de crise e dissonância, e por isso, suscetível de um tratamento rigoroso que visa à apreensão de suas particularidades. Desse modo, a filosofia da arte deve apresentar como o “novo conteúdo que agora, enquanto o conteúdo absoluto da verdade, entra na consciência para uma nova concepção de mundo e configuração artística” (HEGEL, 2014a, p. 251), e com isso, mostrar que o plano sistemático da exposição histórica dos modos de conceber a arte é firme ao considerar a relação indissociável entre forma e conteúdo para o desenvolvimento do conceito do belo.

Como apontado anteriormente, o principal fundamento da arte romântica será o papel da subjetividade interior na tarefa do Espírito que, progressivamente, supera as objetivações e apropria-se de suas determinações. Entretanto, o modo como essa operação é realizada é particularmente distinto das outras formas artísticas:

O espírito, que tem como princípio a adequação de si mesmo consigo mesmo, a unidade de seu conceito com a sua realidade, apenas pode encontrar sua existência correspondente em seu mundo espiritual familiar próprio do sentimento, do ânimo, em geral, da interioridade. Desse modo, o espírito chega à consciência de ter seu outro, sua *existência*, enquanto espírito, junto a ele e nele mesmo, e assim de desfrutar primeiramente sua infinitude e liberdade. (HEGEL, 2014a, p. 252)

Ou seja, o Espírito já se encontra numa dissonância em que a conciliação entre seu conteúdo e sua objetivação não são possíveis por conta do evoluir histórico que confronta o Espírito nas suas objetivações, por isso, considera “a realidade exterior como uma existência que não lhe é adequada” (HEGEL, 2014a, p. 252). Se bem lembrado, aproxima-se muito da concepção do artista no “reino animal do espírito”

que confronta a realidade com seu próprio mundo interior. Só que além do princípio da interioridade, nos primeiros momentos da arte romântica o princípio da subjetividade interna do indivíduo identifica-se e transcende como participação na subjetividade divina, como se o indivíduo dentro da história humana realizasse um transcurso da vida de Deus. O importante é que, diante da dissonância entre a subjetividade e objetividade, o conteúdo e a forma da arte romântica se resolvem no âmbito da interioridade. Diz Hegel (2014a, p. 253) que “o verdadeiro conteúdo do romântico é a interioridade absoluta, a Forma correspondente é a subjetividade espiritual, enquanto apreensão de sua autonomia e liberdade”. Novamente, aparece a concepção de subjetividade autônoma e livre do artista e da produção artística, e, nesse caso, a liberdade de um indivíduo, que se representa como subjetividade ao mesmo tempo interior e espiritual, de manifestar particularmente sua obra enquanto conceito da beleza.

Dito isso, a autonomia é um conceito basilar tanto para entender o trabalho do artista quanto para compreender as particularidades individuais que são representadas na forma da arte romântica. Como consequência da autonomia formal, inicia-se o processo de dissolução dessa forma. De início, desaparece o conteúdo religioso e a cavalaria, por exemplo, por não representarem mais o que há de real no mundo, e o que “o ser humano quer ver diante de si, em seu presente, o que é presente mesmo, em vitalidade presente recriada pela arte como sua própria obra humana espiritual” (HEGEL, 2014a, p. 310). Portanto, cria-se uma contradição entre a infinita liberdade da interioridade e o desejo de fruir da finita materialidade. Na esteira do segundo elemento, a arte parte para um tipo de retrato, isto é, “passa para a exposição da efetividade ordinária enquanto tal, para a exposição dos objetos tal como existem em sua singularidade contingente e nas peculiaridades desta” (HEGEL, 2014a, p. 311). Já se observa, então, uma inversão dos princípios da arte que apresenta em suas diversas manifestações o caráter da necessidade, seja na representação de um conteúdo concreto enquanto verdade seja na objetivação progressiva rumo ao saber absoluto e ultrapassando a própria arte. Agora, a autonomia fornece bases para que as contingências do real e do subjetivo sejam vistas como necessárias na atividade artística.

A primeira manifestação da autonomia formal das particularidades individuais se dá pelo caráter das personagens. Com isso, sua representação pode aparecer

como um caráter vigoroso e robusto, contudo, em alguns casos mostra-se como caráter não desenvolvido que ficou preso no interior do sujeito. De um lado, a potência particular, e do outro, a insuficiência do jorrar-para-fora de sua interioridade. De qualquer forma, o caráter “é particular, [de] um indivíduo determinado, fechado em si mesmo com seu mundo, suas propriedades e fins particulares” (HEGEL, 2014a, p. 311). Aqui, vale uma comparação breve com a caracterização do indivíduo da forma clássica, na qual sua atividade individual por si representava uma prática social mais aproximada do universal. Nos confins do desenvolvimento histórico da forma romântica, as relações sociais da modernidade e sua maneira de representar o belo são pautadas pelo interesse privado enquanto natureza determinada. É o que Lifshitz aponta em seu artigo *A estética de Hegel e a modernidade* (1983) sobre a comparação que Hegel faz entre o drama de Shakespeare e o drama antigo grego, no qual o primeiro “tem como base um nível diferente de desenvolvimento da vontade subjetiva e do interesse privado” (LIFSHITZ, 2012, p. 221, tradução do autor).

Além disso, segundo o próprio Hegel (2014a, p. 313), as personagens shakespearianas, e particularmente das tragédias, são autônomos “apenas sobre si mesmos, com fins particulares que apenas são os seus, que provém unicamente de sua individualidade [...], apenas para a própria autossatisfação”. E de fato, se lembrado, em *Macbeth* há dois momentos no primeiro ato⁸ em que Lady Macbeth demonstra mais potência para realizar a ação do que seu marido, e diz:

Mas temo-te a natureza:

Sobra-lhe o leite da bondade humana

Para tomar o atalho. Sonhas alto,

Não te falta ambição, porém privada

Do mal que há nela. Teus mais altos sonhos

Têm de ser puros; temes o ser falso,

Mas não o falso lucro.

⁸ Em SHAKESPEARE, William. **Hamlet e Macbeth**. Traduções de Anna Amélia Carneiro de Mendonça e Barbara Heliodora. São Paulo: Nova Fronteira, 1995.

E depois:

[...] Tens tanto medo
 De seres, com teus atos e coragem,
 Igual aos teus desejos? Queres ter
 O que julgas da vida o ornamento,
 Ou viver um covarde aos próprios olhos,
 Deixando o “quero” curvar-se ao “não ousar”.

Na primeira passagem, a potência de Lady Macbeth se dá por uma contraposição ética entre a bondade humana e as ambições de Macbeth que estão privadas do mal, e ainda, impulsiona o ato pelo interesse individual através do lucro. Além disso, evidencia a dissonância que há entre o agir que nada altera e o desejo de intervir. Por isso, Hegel afirma que Lady Macbeth “apenas teme que o caráter de seu marido possa ser obstáculo para a sua ambição” (HEGEL, 2014a, p. 314).

Do lado oposto ao caráter potente que age, tem-se o caráter ainda fortificado pela interioridade, mas que não se desenvolve. Hegel (2014a, p. 319) o coloca como um “ânimo profundo, silencioso, que mantém a energia do espírito fechada” e não há “nenhuma ponte para mediar seu coração e a efetividade”. Ainda no âmbito dos dramas shakespearianos, no segundo ato de *Hamlet*, após Rosencrantz lhe dizer que sua ambição “é pequena demais para o seu espírito”, o príncipe dinamarquês contrapõe as relações externas ao seu desejo de retração: “Oh Deus, eu poderia viver preso numa casca de noz e me sentir rei de espaços infinitos” (SHAKESPEARE, 1995, p. 74). E aqui, vale o juízo de Lifshitz (2012, p. 221, tradução do autor) sobre o caráter subjetivo de Hamlet e suas ações: “desgostoso com o mundo e a vida, dividido entre a decisão de agir, as tentativas de agir e os preparativos para a implementação do planejado – morre como resultado de sua própria hesitação e confluência externa de circunstâncias”. Em outras palavras, a personagem experimenta o turbilhão do “reino animal do espírito”⁹ em que necessita conceber a unidade entre o ser e o agir para

⁹ Há uma interessante passagem na *Fenomenologia do Espírito* em que Hegel mostra como o indivíduo, ao relacionar-se com a Coisa mesma, experimenta “o puro agir, ou o fim vazio, ou ainda, uma efetividade desativada. [...] Agora, no simples *ter querido* ou, ainda, *não ter-podido*, a Coisa mesma

implementar a ação de pôr um fim, e ao final, retraído em sua própria interioridade, o questionamento e a hesitação persistem: agir ou não agir?

A obra de Shakespeare representa um diferente grau de desenvolvimento histórico da subjetividade interior e sua forma de representar a realidade externa. Dentro do mesmo período, a forma da arte romântica também pode apresentar o caráter de continuidade de conteúdo e forma, mas que acompanham o desdobramento histórico. Ao mesmo tempo que apresenta os “interesses mais importantes igualmente [representa – G.F.] os mais insignificantes e os mais secundários”. O drama shakespeariano também conserva elementos mais gerais da arte romântica, como Hegel aponta:

[...] no *Hamlet* as sentinelas ao lado da corte imperial; no *Romeu e Julieta* a criadagem; em outras peças, além disso, os bobos, os malcriados e toda a sorte de vulgaridades da vida diária, tavernas, carroceiros, urinóis e pulgas; igualmente como no círculo religioso da arte romântica, quando do nascimento do Cristo e da adoração dos reis, onde não devem faltar o boi, o burro, o presépio e a palha. E assim se passa com tudo, donde também na arte se concretiza a palavra: os humildes devem ser elevados. (HEGEL, 2014a, p. 330)

Decerto, em termos históricos, o drama shakespeariano não é contemporâneo de Hegel, mas apresenta os germes das novas relações sociais de produção que emergem e colidem com o modo de produção. É relevante o caso da peça *Timão de Atenas*, em que já configura como um horror a relação mediada pelo dinheiro, e, além disso, mostra o horror da prevalência do interesse privado na concorrência capitalista, que gera a selvageria do “reino animal do espírito”. Porém, como foi dito, o período romântico na estética hegeliana compreende a Idade Média até a Modernidade, onde se encontram os fatores que confluem para a sua dissolução. Já foram discutidos os elementos mais subjetivos acerca da autonomia formal das particularidades individuais, e agora, trata-se precisamente da questão da dissolução em si da forma da arte romântica e a contraposição entre individualidade e contingência da realidade

tem a significação de *fim vazio*, e de unidade *pensada* do querer e do implementar” (HEGEL, 2014b, § 414, p. 283).

exterior, que tem sua constituição iniciada com a forma romanesca. Nas palavras de Hegel:

A contingência da existência exterior transformou-se em uma ordem firme, segura, da sociedade civil e do Estado, de modo que agora a polícia, os tribunais, o exército, o governo estatal, surgem no lugar dos fins quiméricos que o cavaleiro fez para si mesmo. [...] Particularmente os jovens são estes novos cavaleiros, os quais devem abrir caminho pelo curso do mundo que se realiza em vez de seus ideais, e os quais tomam como um infortúnio o fato de em geral existir a família, a sociedade civil, o Estado, as leis, as ocupações profissionais etc., pois estas relações de vida substanciais, com seus limites, se opõem de modo cruel aos ideais e ao direito infinito do coração. (HEGEL, 2014a, p. 328)

Do mesmo modo como aparece a contraposição de um mundo ideal com a realidade externa nas análises anteriores, aqui também se mostra esse aspecto no qual a efetividade é desumana em relação à subjetividade. Hegel atribui um papel ao novo em diversos aspectos, sejam as novas relações sociais, os novos modos de produção, a nova arte e a própria juventude. Aqui, Hegel tem em mente *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* (1796) de Goethe, em que os sentimentos e paixões formados a partir da realidade exterior fortalecem o aspecto da interioridade subjetiva, por isso a personagem Mignon diz à Wilhelm: “Já estou bastante instruída para amar e sofrer [...] A razão é cruel, melhor é o coração” (GOETHE, 1994. p. 476). Isto é, os anos de aprendizado representam o caráter da experiência da realidade efetiva, e para Hegel, esse aspecto assemelha-se à cavalaria e à aventura, colocando romances modernos na mesma esteira de produções literárias medievais e renascentistas por conta da priorização da contingência da existência exterior no conteúdo das obras:

Por um lado, a saber, coloca-se a efetividade real em sua *objetividade prosaica*, considerada do ponto de vista do ideal: o conteúdo da vida comum cotidiana, que não é apreendida em sua substância, na qual contém algo de ético e de divino, mas na sua mutabilidade e transitoriedade finita. Por outro lado, é a *subjetividade* que, com seu sentimento e visão, com o direito e o poder de seu chiste, sabe elevar-se como mestre da efetividade inteira, não deixa nada em sua conexão

usual e em sua validade que possui para a consciência comum, e apenas se satisfaz na medida de em que tudo o que é atraído para dentro deste âmbito se mostra em si mesmo por meio da forma e da posição que a opinião subjetiva, o capricho, a genialidade, lhe dão, como dissolúvel e dissolvido para a intuição e o sentimento. (HEGEL, 2014a, p. 330)

Aqui, a vida cotidiana é algo sem substância, por isso, vazia de eticidade e divindade, e cabe à subjetividade elevar-se acima da própria vida cotidiana para poder representá-la como dispersa, por isso, “o interior romântico pode [...] mostrar-se em *todas as circunstâncias*, revolver-se em milhares e milhares de situações, estados, relações, errâncias e confusões, conflitos e satisfações” (HEGEL, 2014a, p. 329), e assim, apresentar a realidade dissolvida de suas determinações fundamentais. Quando isso ocorre, o momento necessário passa a ser a própria interioridade subjetiva, enquanto ela mesma só pode apreender o contingente da realidade exterior. A “transitoriedade finita” é transformada em infinita, justamente por estar diluída. Isso é evidente quando se olha para as personagens e sua relação com as situações, ações e objetos que as circundam, característica da arte romântica que Hegel põe como “imitação da natureza”. Esses aspectos formam um quadro e seu conteúdo é:

[...] a efetividade contingente em sua modificação sem limite de formas e relações, a natureza e seu jogo variegado de configurações singularizadas, o agir e o atuar humanos em sua necessidade natural e satisfação agradável, em seus hábitos contingentes, situações, atividades da vida familiar e dos negócios burgueses, em geral, porém, a incalculável mutação na objetividade exterior. Desse modo, a arte não se torna apenas da espécie do retrato, como é o caso do romântico em maior ou menor grau por toda parte, e sim ela se dissolve completamente na representação [*Darstellung*] de retratos, seja na plástica, na pintura ou nas descrições da poesia, e regressa para a imitação da natureza, para a aproximação intencional, a saber, da contingência, da existência imediata, considerada por si não bela e prosaica. (HEGEL, 2014a, p. 331)

É curiosa a manifestação de Hegel sobre a representação burguesa, no âmbito da modernidade, dos costumes privados em sua imediaticidade. De fato, é ressaltado não somente a contingencialidade, mas a multiplicidade da realidade exterior. A partir

disso, a realidade exterior, que pelo desenvolvimento histórico é múltipla, é tão diversa em suas partes que o artista precisa trabalhar com as diferentes perspectivas e, desse modo, dissolve mais ainda as determinações fundamentais da realidade objetiva, por isso Hegel aponta:

[...] Sua atividade principal consiste em deixar decompor-se e dissolver-se em si mesmo tudo o que se quer fazer objetivo e conquistar uma forma firme da efetividade ou que parece tê-la no mundo exterior, e isso mediante o poder de ideias subjetivas, de pensamentos momentâneos, de modos de apreensão surpreendentes. Desse modo, toda a autonomia de um conteúdo objetivo e da conexão da forma em si mesma firme, dada por meio da coisa, é em si mesma destruída e a exposição é apenas um jogo com os objetos, um deslocamento e inversão da matéria assim como um vaguear para lá e para cá, um ziguezaguear de exteriorizações subjetivas, de visões e de procedimentos, por meio dos quais o autor se abandona a si mesmo assim como seus objetos. (HEGEL, 2014a, p. 336)

Essa é a impostura a qual incorre o indivíduo no “reino animal do espírito” ao demonstrar interesse pela Coisa, mas, na verdade, é a si mesmo que se revela enquanto retém as determinações que lhe interessa, dessa forma, dissolvendo as determinidades. Só que aqui, manifesta-se enquanto o caráter contingente da representação do conteúdo por meio da imitação artística subjetiva do existente. Então, têm-se dois polos da mesma dissolução: em um, a do existente por meio da interioridade, e no outro, a histórica. O desenvolvimento da arte na forma romântica que desencadeia no humor subjetivo representa seu próprio fim, não se trata de “um mero infortúnio casual, pelo qual a arte foi atingida a partir de fora, por meio da miséria da época, do sentido prosaico [...], mas é o efeito e a progressão da arte mesma” (HEGEL, 2014a, p. 339).

Finalmente, ao tratar sobre o fim da forma da arte romântica, Hegel concebe a imagem do artista de sua própria época assim como da arte que produz:

Para o artista dos dias de hoje o estar preso a um Conteúdo particular e a uma espécie de exposição apropriada, apenas para esta matéria, é algo do passado e, desse modo, a arte tornou-se um instrumento

livre que ele pode manusear uniformemente, conforme sua habilidade subjetiva em relação a cada conteúdo, seja de que espécie ele for. O artista se encontra, por isso, acima das Formas e das configurações determinadas, consagradas, e se move livremente por si, independente do Conteúdo e do modo da intuição. [...] Nenhum conteúdo, nenhuma Forma são mais idênticos imediatamente com a interioridade [*Innigkeit*], com a *natureza*, com a essência substancial do artista, destituída de consciência; cada matéria pode lhe ser indiferente. Desde que não contradiga a lei formal de ser em geral bela e passível de um tratamento artístico. (HEGEL, 2014a, p. 340)

A arte, então, na modernidade é caracterizada como um instrumento livre que ao mesmo tempo provê liberdade para o artista, no sentido de ter que se elevar acima da própria vida cotidiana, por isso, consegue se relacionar com qualquer conteúdo e superar as determinações formais de acordo com individualidade. É um indicativo de mudança na prática artística e no próprio campo da estética, na qual a arte é instrumento livre para a subjetividade autônoma.

Em síntese, viu-se pelo desdobramento histórico como a arte aparece no sentido de reconciliar o Espírito com a materialidade no sentido de manifestar a verdade de maneira sensível, visto que no “reino animal do espírito” a arte não atinge a substancialidade, e por isso, sua tarefa essencial de arte enquanto verdade não é plena. Essa plena realização de apreensão da verdade, para Hegel, só pode ser concretizada na filosofia. No contrajogo entre a posição do indivíduo, suas relações sociais e seus impulsos subjetivos, coube tratar dessas contradições vivas para que se pudesse adquirir o saber efetivo. No sistema filosófico de Hegel, e particularmente sua *Fenomenologia*, as resoluções para as contradições fundamentais da figura do “reino animal do espírito” se dão pela superação de uma figura pela outra, e pelo sucessivo caminho da consciência desde a certeza sensível, passando pela razão, pelo Espírito, pela religião, até o saber absoluto. Para isso, é necessária a noção da história para que se possa observar o aspecto no qual os momentos de crise do desenvolvimento histórico carregam em si a dissolução de formas artísticas e figuras da consciência pelo fato de também representarem uma dissonância entre singular e universal, subjetividade e objetividade, interioridade e exterioridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em resumo, na primeira seção foi trabalhada, sobretudo, a necessidade de apreender as determinações de seu próprio momento histórico, seja essa apreensão mais próxima ou não da realidade objetiva. É com esse mote que Hegel inicia sua *Fenomenologia* no sentido de acompanhar o desenvolvimento da consciência, do indivíduo, do Espírito e do próprio mundo em suas experiências. Mas sempre

chamando atenção para dois fatores: em primeiro lugar, que acima desse quadro progressista da história há uma reflexividade da consciência que desempenha um papel fundamental no idealismo de Hegel, e em segundo lugar, que apesar de ele estar ciente das transformações de seu processo histórico, o limite de sua filosofia encontra medida nas próprias contradições da sociabilidade burguesa. Entretanto, o que torna Hegel um grande filósofo, não é somente seu empenho em tentar reaver o estatuto da individualidade, é a noção de história que acompanha esse processo. Por isso, a figura do “reino animal do espírito” mostra-se como essencial para entender a sociedade burguesa pela perspectiva da consciência individual, como ela experimenta as contradições concretas dessa sociabilidade. Outras leituras voltadas à economia política, como as de Lukács, potencializariam a centralidade da teleologia e da causalidade na *Fenomenologia* e depurariam das operações filosóficas reflexivas da consciência ligações diretas com categorias da economia política que, por sua vez, foram desenvolvidas por Lukács de maneira brilhante, embasando o conhecimento de Hegel dessas categorias com as suas leituras da economia política moderna de Smith e Ricardo. Outras interpretações da teoria do reconhecimento que enxergam a ontologia de Hegel somente pela perspectiva do escravo também produziram trabalhos grandes. Porém, tudo isso já foi feito. E esta dissertação prestou-se a uma tarefa menor e mais direcionada: a de confrontar a concepção do “reino animal do espírito” dentro do próprio pensamento hegeliano, mais precisamente, na sua estética.

Na segunda seção, viu-se que a filosofia da arte deveria traçar o mesmo caminho, uma vez que o objetivo de Hegel é edificar uma filosofia nova para um tempo novo. Seu pensamento estético apresenta dois aspectos: ao mesmo tempo em que concebe o indivíduo em seu processo de determinação rumo ao saber efetivo, ele vê na arte um momento crucial dessa jornada. Nada é mais importante do que o objetivo final do Espírito. Entretanto, Hegel sabe que através da arte o indivíduo experimenta o espiritual, ou pelo menos os rastros que trilham para a substância espiritual. Por isso não pode deixar de tratar de maneira concreta a configuração artística sensível do mundo, o desenvolvimento da ideia e conceito do belo nos diferentes períodos históricos, suas formas artísticas particulares e as singulares. É uma concepção diferenciada dentro da estética clássica e romântica, que em contrapartida, encontra uma identificação por aquele aspecto da centralidade da razão no pensamento burguês, em que a arte é uma forma menos desenvolvida de alcançar o universal. Só

que para Hegel a arte não impede o ser humano de adquirir conhecimento, ela faz parte da totalidade dos conhecimentos necessários para se chegar ao saber efetivo. É dessa maneira, por exemplo, que se chegará à exposição histórica do desenvolvimento da arte, e conseqüentemente, na contraditória relação entre a subjetividade individual e a realidade objetiva que se dá em diferentes formas. De fato, mostra como é a coerência interna do pensamento hegeliano, em que os procedimentos de dissolução das formas artísticas dão-se de maneira semelhante na dissolução das figuras da consciência, que indicam por si mesmas sua própria superação. Além disso, como a tensão contraditória que o indivíduo experimenta entre si mesmo e o mundo fornece as bases para se pensar os momentos de crise das formas artísticas, como é na dissolução do ideal clássico e a progressiva separação entre público e privado, entre singular e universal, e também como essa tensão aparece na arte da modernidade. Basta pensar na diferença que há entre a forma artística grega e a forma artística romântica, na qual a primeira apresenta um agir individual que livremente é prático, social e universal, e após a dissolução de sua forma aparece uma nova e contraditória forma romântica de agir que é autonomamente individual e fechada em seu interior, que por sua vez, é o que origina a sua própria dissolução. Na arte, isso se dará pelo processo da autonomia formal das particularidades individuais, expressa pela imitação artística subjetiva do existente.

De certa forma, a dissertação tentou traçar dois caminhos paralelos ainda que a indicação de Engels estivesse certa¹⁰. O primeiro foi tratar da própria linguagem filosófica hegeliana para compreender a construção imanente de seu pensamento, que em muitas das vezes é ignorada. O segundo foi reconhecer o que há de substancial nesse processo de desmembrar a rigidez do pensamento. Sob os dois pontos de vista, o que se mostra é que os problemas filosóficos e estéticos são também históricos. E para Hegel, de maneira didática, o problema histórico do homem moderno desenvolve-se de duas maneiras que não são concepções separadas, mas interligadas uma à outra, de modo que as duas são desenvolvimentos do mesmo problema. A primeira é filosófica, na qual o sujeito que está preso nas estruturas

¹⁰ Em carta escrita à Conrad Smith em 1º de novembro de 1891: “Você não deve, em nenhuma hipótese, ler Hegel [...] querendo descobrir os paralogismos e os truques artificiosos que utilizou como andaimes para erguer o seu edifício. [...] Muito mais importante é reconhecer o verdadeiro e o genial sob a forma falsa e o contexto artificioso. [...], mas a análise abstrata desses procedimentos é pura perda tempo”. (ENGELS apud LUKÁCS, 2009, p. 77)

sociais tem a ilusão de se achar na posse de uma essência espiritual por estar fechado em sua individualidade que nada altera, e assim tem a impressão de que pode se apropriar de qualquer situação ou objeto de acordo com seu interesse próprio, típico da sociabilidade burguesa, confrontando seus próprios interesses com a multiplicidade de interesses próprios dentro da concorrência capitalista. Já a segunda maneira é a estética, na qual o sujeito se vê livre para se fechar em seu interior, no qual, de acordo com seu interesse e vontade, contrapõe sua subjetividade rica com a contingência prosaica da vida cotidiana, representando a experiência múltipla dos objetos, inclusive aquela multiplicidade dos interesses privados que se confrontam na sociedade civil. Em ambos os casos, a saída é a mesma e aparece com um caráter reconciliatório no sentido de o sujeito voltar a apreender a essência espiritual para chegar ao saber absoluto. Isso vai de acordo com a concepção hegeliana do homem como anfíbio, em que está preso na materialidade – pois sem a materialidade não há nada –, enganado pelos sentidos que não lhe dão consciência da verdadeira essência espiritual. Estão presos no “reino animal do espírito”, mas ainda devem vislumbrar a reconciliação com o reino do pensamento, da liberdade e do belo, isto é, pelo desenvolvimento progressivo do Espírito rumo ao Absoluto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROS, Douglas Rodrigues. **Hegel e o sentido político: uma investigação sobre a possibilidade de uma *Aufhebung* do trabalho**. 2020. 349 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo. Guarulhos, 2020.

CARREÑO, Francisca Perez. *Estética e historia del arte*. IN: XIRAU, Ramon. SOBREVILLA, David. (Orgs.). **Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía – Estética**. v. 25 Madrid: Editorial Trotta; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003. p. 375-394.

COTRIM, Ana. **Literatura e realismo em György Lukács: os efeitos da inflexão marxista em suas ideias estéticas**. Porto Alegre: Zouk, 2016.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**. Tradução de Nicolino Simone Neto. São Paulo: Ensaio, 1994.

HARTMANN, Nicolai. **La filosofía del idealismo alemán. Tomo II**. Tradução de Emilio Estiú. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1960.

HEGEL, G. W. F. **Cursos de Estética I**. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

_____. **Cursos de Estética II**. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014a.

_____. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling**. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014b.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Hipérion ou O eremita na Grécia**. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

HYPOLITE, Jean. **Études sur Marx et Hegel**. 2ª edição. Paris: Éditions Marcel Rivière et Cie, 1965.

_____. **Genesis y estructura de la Fenomenologia del Espíritu de Hegel**. Tradução de Francisco Fernández Buey. Barcelona: Ediciones Península, 1974.

JAMESON, Fredric. **The Hegel Variations: On the *Phenomenology of Spirit***. London/New York: Verso, 2017.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, 2002.

LIFSHITZ, Mikhail. *Iz avtobiografii idey. Besedy M. A. Lifshitsa*. IN: **Kontekst 1987. Literaturno-teoreticheskiye issledovaniya**. Moskva: Nauka, 1988a, p. 264-318.

_____. *Iz vospominaniy*. IN: **Filosofskiy nauki**, nº 12, 1988b.

_____. *Estetika Gegelya i sovremennost. 1982-1983*. IN: LIFSHITZ, M. **O Gegele**. Moskva: Grundrisse, 2012, p. 185-248.

_____. **La filosofia del arte de Karl Marx**. Traducción de Stella Mastrángello. Ciudad de Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 2017.

LUKÁCS, György. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. Tradução de Nelio Schneider. Revisão técnica e notas de edição de José Paulo Netto e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. *A estética de Hegel*. IN: **Arte e sociedade. Escritos estéticos 1932-1967**. Organização, apresentação e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009, p. 43-86.

_____. *O romance como epopeia burguesa*. IN: **Arte e sociedade. Escritos estéticos 1932-1967**. Organização, apresentação e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009, p. 193-243.

_____. *El Hyperion de Hölderlin*. IN: **Goethe y su época**. Traducción castellana de Manuel Sacristán. Barcelona/México, D.F.: Ediciones Grijalbo, 1968, p. 213-238.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. *Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral*. IN: MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 115-137.

SHAKESPEARE, William. **Hamlet e Macbeth**. Traduções de Anna Amélia Carneiro de Mendonça e Barbara Heliodora. São Paulo: Nova Fronteira, 1995.

SHAPIRO, Gary. *Notes on the Animal Kingdom of the Spirit*. IN: **Clio**. v. 8, n° 3, 1979, p. 323-328.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. 11^a reimp. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.