

# LITERATURA, PARA QUÊ? HEGEL LEITOR DE GOETHE OU DA RELAÇÃO ENTRE LITERATURA E FILOSOFIA NO IDEALISMO ALEMÃO

## LITERATURE, WHAT FOR? HEGEL GOETHE READER OR THE RELATIONSHIP BETWEEN LITERATURE AND PHILOSOPHY IN GERMAN IDEALISM

Larissa Drigo Agostinho<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é apresentar quais seriam as relações entre a obra de Goethe e a filosofia hegeliana no interior do projeto político e filosófico do idealismo alemão. Pensaremos a relação entre literatura e filosofia no contexto político do idealismo, buscando na filosofia uma resposta para a pergunta: “pra que serve a literatura?”.

**Palavras-chave:** formação; educação; Luzes.

**Abstract:** The purpose of this article is to present what are the relations between the work of Goethe and Hegelian philosophy within the political and philosophical project of German idealism. We'll think the relationship between literature and philosophy in the context of political idealism, philosophy in seeking an answer to the question: "What is literature for?".

**Keywords:** formation, education, Enlightenment.

### WAS IST AUFKLÄRUNG?

No final do século XVIII, na Alemanha, os jornais como nos lembra Foucault, preferiam, sem ter a pretensão de informar e esclarecer seus leitores fazer-lhes perguntas para questões que ainda não tinham uma resposta definitiva. Em 1784, um desses jornais perguntou ao seu público “O que é Aufklärung?”, “O que são as Luzes?”, ou “O que é o esclarecimento?” Uma outra forma de perguntar simplesmente o que é a razão, ou qual o objeto da filosofia. Esta resposta foi respondida por Immanuel Kant. É neste pequeno texto de jornal que Kant delinea o que seria o projeto do idealismo alemão. Para responder à pergunta: “O que são as Luzes?”, Kant afirma, já nas primeiras linhas de seu texto, de maneira exemplarmente clara que as Luzes são a saída do homem do estado de tutela no qual ele mesmo teria se colocado.

Gostaria de enfatizar o fato de que Kant pensa aqui o seu tempo, o presente, o estado no qual o homem se encontra. Pensar o presente é possível aqui, para Kant, apenas de maneira

---

<sup>1</sup> Bacharel em Letras pela Universidade de São Paulo, mestre em filosofia pela Universidade de Paris I Panthéon-Sorbonne, mestre e doutoranda em literatura francesa pela Universidade de Paris IV-Sorbonne.

inteiramente negativa. Pois as Luzes - se elas podem nos auxiliar a definir o presente -, elas o fazem por significar justamente a “saída” de um estado no qual o homem se encontra.

Este estado de tutela no qual o homem se encontra seria fruto de sua incapacidade de se servir de seu entendimento na sua conduta e na conduta do outro. Mas isto não se deve, sobretudo, a uma incapacidade do entendimento. Se o homem se encontra em estado de tutela isso se deve principalmente à sua própria vontade. Ou seja, para definir o presente Kant recorre não apenas a uma definição negativa, mas também a questões outras que o simples entendimento. O que define o tempo atual é uma certa relação do homem para com a autoridade, uma relação de submissão que só pode ser subvertida com auxílio da razão, mas, principalmente segundo Kant, através da vontade.

Se o homem se encontra neste estado de tutela isso não se deve a uma incapacidade do entendimento, mas de uma ausência de coragem, de uma preguiça e covardia, que encontra nas Luzes o seu remédio, através da máxima, *sapere aude!* Traduzindo: Ousai saber! Alguns homens podem pensar livremente e assim se liberar de seu estado de servidão. Para que isso ocorra, segundo Kant, é apenas necessário que lhes seja concedido liberdade. Pois, mesmo os homens que dominam - que se servem e que submetem outros homens - podem, esclarecidos pelas luzes, rejeitar este princípio de dominação e serem capazes de respeitar a liberdade dos sujeitos de pensarem por eles mesmos. Por isso os homens são apenas capazes de ter acesso apenas lentamente às Luzes.

Através de uma revolução podemos obter a queda de um déspota ou o fim de uma opressão que repousava sobre a sede de riquezas ou de dominação, mas jamais uma verdadeira reforma do pensamento; ao contrário, novos preconceitos servirão da mesma maneira que os antigos, para manter a margem este grande número desprovido de pensamento. (Kant 2008, p. 56)

Temos aqui já delineado o que o idealismo alemão se colocará como tarefa a partir do desafio que os acontecimentos históricos lhe impunham. O grande acontecimento aqui em questão é a Revolução Francesa, que é criticada por Kant, pois não seria capaz de assegurar uma reforma duradoura no pensamento, ou seja, assegurar a liberdade dos indivíduos de pensarem por si mesmos. Só uma reforma no pensamento seria capaz de assegurar aos indivíduos sua completa autonomia e liberdade.

Assim, o idealismo alemão, sempre com intuito eminentemente político, procura através da razão, realizar as promessas que acreditava que a revolução francesa não seria

capaz de realizar. Depor um déspota ou eliminar uma forma de governo repressora não seria suficiente para garantir que outro governo despótico se instalasse, não seria suficiente para assegurar que os indivíduos pudessem viver livres.

Estas Luzes, esta reforma do pensamento e ou da maneira de pensar tem um único requisito: a liberdade. A liberdade mais inofensiva de todas que consiste segundo Kant, na utilização pública da razão. O isto significa para Kant - o “uso público da razão”? Kant define mais ou menos assim: O uso público de sua razão feito por um “sábio” diante do público que lê. Por estar farto de ouvir sempre, do oficial, não pense, execute! Do padre: não pense, creia!, Do fiscal dos impostos: não pense, pague! Kant convoca os homens de seu tempo a refletirem, juntos, e a tornarem públicas suas reflexões para assim incitar outros a fazerem o mesmo.

Discutindo sobre a diferença entre o uso público e privado da razão Kant se pergunta em que medida o oficial pode discutir e refletir sobre as ordens que deve obedecer. Da mesma maneira ele se pergunta em que medida um padre deve refletir sobre uma doutrina que ele tem obrigação de transmitir aos seus fiéis. Kant distingue o uso que um padre faz da razão em sua missa, que seria para ele privado e o uso público da razão que faz o sábio, ou o teólogo que publica suas reflexões e as compartilha com um público leitor. Ele, em seguida, se volta para a questão de saber em que medida as doutrinas religiosas podem ser contestadas. O padre não deveria prestar um sermão de respeitar certo símbolo imutável, para poder assim exercer a tutela sob os membros da religião. Kant afirma que este tipo de sermão ou contrato seria absolutamente impossível e contrário ao espírito das Luzes, o que implica que devemos sempre progredir e avançar na direção do conhecimento. Assim, os descendentes têm o direito de contestar leis que lhes foram impostas ou legadas pelas gerações que os precederam. E eis que surge a grande questão: Se um povo pode contestar leis e transformá-las, se ele pode derrubar governos, poderia ele se dar sua própria lei? Como fazer com que um povo seja capaz de livremente determinar quais leis lhes seriam apropriadas? O certo é que impedi-los de fazê-lo significa atentar contra os direitos sagrados da humanidade. Pois o que um povo não pode decidir por si mesmo um monarca também não poderia lhes impor, já que o prestígio do monarca vem justamente do fato de que este reúne em si a vontade de todo o seu povo na sua própria vontade.

Coloca-se assim a questão de saber se neste momento preciso da História os homens seriam capazes de estabelecer para si mesmos suas normas de conduta e assim determinar qual deveria ser a legislação do Estado no qual vivem. Kant se pergunta, portanto: “Vivemos numa época esclarecida?” A resposta é clara: Não. Mais ele afirma que seu tempo ainda sim é

o das Luzes. Uma época das Luzes, mas que ainda não seria suficientemente esclarecida. Esta é a Época de Frédéric, o déspota esclarecido que Kant elogia por ter concedido aos seus súditos a liberdade religiosa. Dirigindo-lhe, no entanto, um “conselho”, pois para o filósofo, um déspota verdadeiramente esclarecido é aquele que também consulta seus súditos e lhes garante a liberdade de pensar publicamente sobre a legislação de seu país.

Kant conclui seu texto alegando que uma liberdade excessiva é benéfica à liberdade de espírito de um povo e lhe impõe limites intransponíveis, ao passo que uma liberdade menor é capaz de fazer florescer o que há de melhor nos homens. Pois uma vez que o homem se volta para o livre pensar e o cultiva, esta vocação repercute progressivamente no estado de espírito de um povo (e o torna cada vez mais apto a agir livremente) e sobre os princípios do governo, que verá mais benefícios em tratar o homem com dignidade.

Ou seja, a criação de um Estado de razão, estado capaz de garantir e assegurar o livre pensar e a liberdade humana só seriam possíveis - não através da força e da violência, como na Revolução Francesa -, mas, com o progressivo desenvolvimento da razão, através de um processo de esclarecimento do povo que lentamente aprenderá a pensar livremente e assim garantirá sua completa autonomia. Este progressivo esclarecimento é acompanhado de uma reflexão sobre a natureza do Estado e das leis que os sujeitos gostariam de ter para si. A humanidade esclarecida é aquela que é capaz de agir livremente, de maneira autônoma, ou seja, a que através de sua própria razão estabelece sua conduta, e assim as leis que deveriam lhe ser apropriadas num Estado de direito.

As *Cartas sobre a educação estética do homem* de Schiller tem como inspiração esta ideia kantiana de esclarecimento. Este livro - que antes de ser um tratado de estética é um texto eminentemente político - tem como objetivo pensar de que maneira os homens seriam capazes de criar um Estado de razão, ou seja, pensar como os homens poderiam adquirir autonomia necessária para criar suas próprias leis e transformá-las nas leis de um Estado.

Schiller teria sido o primeiro a associar este progresso das Luzes, da razão, a um progresso moral e estético. Ele teria sido o primeiro, no interior do idealismo alemão, a considerar que a arte seria responsável pelo desenvolvimento moral do homem e a construção do que ele chamava de Estado da razão. A arte teria assim um papel essencial na educação do homem, um papel propriamente formador. Eis porque Schiller insistiu tanto para que Goethe terminasse a escrita de *Os anos de formação do jovem Wilhelm Meister*.

As cartas de Schiller são praticamente contemporâneas do texto de Kant que acabamos de comentar. Elas foram escritas entre setembro de 1794 e junho de 1795. Uma reflexão que

como o texto de Kant se debruça sobre as questões da atualidade, no caso, a revolução francesa.

Toda tentativa de construção de um Estado de razão - um estado cujas leis racionais são determinadas pelos sujeitos livres e autônomos - será vã enquanto os homens não forem capazes de assegurar a sua preservação. Esta é a grande crítica de Schiller, na esteira evidentemente de Kant. A revolução francesa, a violência pode destronar os déspotas, no entanto, é preciso garantir que a liberdade dos sujeitos seja assegurada e isso só pode ser garantido através de um processo lento de esclarecimento.

Estas noções estão todas imbricadas: *Bildung*, *Erziehung*, *Alfklärung*, formação, educação, esclarecimento. Todas elas partilham esta crença kantiana de que o esclarecimento é um progresso, de que a autonomia e a liberdade são adquiridas progressivamente a partir do exercício do livre pensar. A formação de Goethe, assim como a educação de Schiller, tem como intuito o esclarecimento kantiano, a aquisição de autonomia, de liberdade individual, e assim a construção de um estado de direito que garantiria a igualdade entre os homens.

No entanto, na passagem de Kant para Schiller, vemos que a razão deixa de ter um papel preponderante na formação dos indivíduos, fazendo com que a arte venha substituí-la.

Schiller - como vimos - gostaria de fazer da estética o eixo condutor para uma transformação moral do homem. Para Schiller, contrariamente aos gregos que tinham sua sociedade estabelecida e guiada pela própria natureza, que reúne tudo, os modernos, recebem a forma que estruturará sua vida social, do entendimento, que dissocia tudo (entenda-se aqui, entendimento kantiano). A grande questão da estética seria assim tornar possível uma moral que permita ao homem agir sem, no entanto, esmagar seus sentimentos, como o faria o imperativo categórico kantiano que cala a sensibilidade em nome de uma lei da razão. O objetivo maior de Schiller seria, portanto, unir o que o entendimento kantiano, o que a filosofia kantiana teria separado: sensibilidade e razão, matéria e forma, finito e infinito, indivíduo e Estado, etc.

Hegel, Schelling e os irmãos Schlegel partilham este mesmo diagnóstico da filosofia kantiana e são movidos pelo mesmo desejo de reconciliação entre as instâncias que o entendimento kantiano teria separado.

Assim vemos que o idealismo alemão se define como um programa ao mesmo tempo filosófico e político que procurava, através da filosofia, promover a emancipação dos indivíduos. Onde o intelectual defende seu espaço público e seu papel preponderante na construção de um estado de direito. Liberdade e autonomia significam aqui recusa da

autoridade, restabelecimento da vontade, que se conjuga como uma vontade de saber. Movidos pela Revolução francesa os alemães procuraram na filosofia promover uma “revolução” capaz não somente de libertar os homens de uma situação de submissão, mas, também, instaurar e manter sua liberdade, num Estado que seria fundado por homens livres, capazes de por si mesmos determinarem as leis que o Estado de direito onde viveriam deveria ter.

Mas ao longo do idealismo o papel preponderante da razão na instauração de um estado de direito, na aquisição de liberdade e autonomia foi sendo criticado. Para Schiller, o homem jamais poderia ser livre enquanto subjugasse sua sensibilidade à razão e agisse exclusivamente baseado em leis racionais que esmagam a sensibilidade. Por isso a estética, - porque a arte é expressão sensível da ideia, porque ela é, segundo Schiller, capaz de provocar um desenvolvimento moral no homem, - foi adquirindo cada vez mais importância ao longo do romantismo.

Assim o homem do idealismo alemão é definido por dois anseios, um, o da liberdade de viver num estado criado e pensado por homens livres e racionais; outro, o desejo de reconciliação com a sensibilidade, com tudo o que parece contrário à razão kantiana: o sentimento, o sensível, a vida e a experiência concretas.

## **DAS OBRAS**

É na relação entre a literatura e a filosofia que começamos a entrever o modo de reconciliação proposta, tanto por Goethe como por Hegel, para os problemas que lhes foram legados pelos seus antecessores. Começamos com “*Os anos de aprendizagem do jovem Wilhelm Meister*”. Assim, devemos começar com a pergunta: O que é um romance de formação?

No fim do século XVIII, o romance estava se constituindo como gênero literário. Costuma-se atribuir o nascimento do romance moderno a dois momentos distintos. Uns atribuem a origem do romance a Cervantes, *Dom Quixote* data do século XVII, teria sido publicado em duas partes, em 1605 e 1615. Outros preferem como marco histórico o romance de Daniel Defoe, *Robison Crusoe*, que data de 1719.

A controvérsia se dá pelo fato de que Cervantes pretende fazer uma sátira dos romances de cavalaria. Já Defoe escolhe um tema propriamente contemporâneo. Nos dois casos vemos que o romance surgiu como um romance de aventuras. Até o século XIX, o

romance continuará a ser definido essencialmente desta maneira. (Mesmo no período, portanto em que veremos surgir o romance “psicológico”, como os de Dostoievski, por exemplo.) Isto porque, o romance como gênero essencialmente burguês, guardará sempre em si esta essência “aventureira”, ao menos até o século XX, o romance é essencialmente a história de uma conquista, de um desejo de ascensão social, ele sem cessar, conta a história do burguês que tomou o poder, do *self-made man*, aquele que conquistou um espaço social.

*Dom Quixote* narra as aventuras de um homem que sai pelo mundo em busca das aventuras que havia lido nos livros. Robson Crusóe sai pelo mundo buscando conquistá-lo. É o romance da colonização.

O foco do romance de formação é justamente subjetivo, trata-se aqui também de pensar o indivíduo. Se Robison Crusóe realiza a grande aventura burguesa de colonização, no romance de formação trata-se de narrar a vida do personagem em busca de autonomia, aqui estamos diante de um personagem que se forma, que se torna adulto, que procura encontrar seu lugar na sociedade. Trata-se igualmente de uma aventura, da realização de um caminho, mas este caminho não é mais aquele que o burguês realiza para obter mais lucros, expandir seu comércio. Por isso o romance de formação retira os traços épicos que ainda impregnam o romance de Defoe. Se Defoe simboliza toda uma nação que sai pelo mar em busca de conquistar um novo mundo, isso poderia, portanto, nos fazer pensar numa epopéia. O romance de Goethe, o romance de formação, é o caminho de um indivíduo, que claro pode simbolizar toda uma classe social, mas não mais toda uma nação que se reúne em torno de um objetivo comum. É como se a aventura burguesa começasse a aparecer como uma fraude.

Como Dom Quixote, Wilhelm sairá pelo mundo procurando realizar suas ambições artísticas. Mas ele não procura aventuras que teria lido nos romances, ele quer, na verdade, viver da arte, tornar-se artista, ator ou quem sabe, escritor. Assim o romance de formação é também um precursor do romance proustiano “Em busca do tempo perdido”, onde Proust narra a sua formação para tornar-se escritor.

A história de Wilhelm é a de um jovem burguês que reluta em tomar a direção dos negócios do pai. Wilhelm, como Goethe, foi apresentado em sua infância ao teatro de marionetes. Sabemos que este foi o primeiro contato de Goethe com a obra o *Fausto*, como o autor, o personagem do romance também teria se apaixonado pelo teatro. Após uma paixão frustrada por uma atriz, Wilhelm, com a desculpa de cobrar e ganhar novos clientes para o negócio de seu pai, viaja pela Alemanha, se reúne a um grupo de teatro amador e procura assim viver de sua arte e de acordo com suas convicções.

O que há de mais interessante neste percurso do herói é que ele procura viver de fato da arte. Ele escolhe uma das artes, que para Hegel era a mais completa, a poesia dramática. A poesia que era capaz de unir a subjetividade e a objetividade, a arte capaz de representar objetivamente o que é da ordem da subjetividade. Assim Wilhelm encenará sua vida no teatro, fará do seu amor pela arte uma forma de vida. Na companhia de teatro ele se apaixonará mais uma vez, descobrirá as dificuldades de dirigir uma trupe, conhecerá grande parte de seu país, O ponto áureo do romance é quando o personagem encena no teatro aquela que seria a peça, o drama moderno por excelência, Hamlet.

Wilhelm, este jovem com pretensões artísticas ao procurar encontrar seu lugar na sociedade, nos faz indagar sobre o lugar da arte nesta sociedade, sobre até que ponto este jovem burguês estaria irremediavelmente preso a sua condição de classe. Como Frédéric, personagem de “*L'éducation sentimentale*”, de Flaubert, este romance de formação do romantismo francês, Meister é um jovem burguês que circula por diversos meios sociais sem jamais ser capaz de tomar uma resolução quanto ao seu futuro. Por ser justamente um jovem que duvida de sua vocação artística e ao mesmo tempo reluta em assumir seu lugar frente aos negócios do pai, nada melhor para representar este impasse burguês, do que o drama de Shakespeare, Hamlet, encenado em um teatro de província. Ou seja, se perguntar: “Ser ou não ser?”, se indagar sobre a vida, a morte, a existência humana, parece ter se reduzido, na modernidade, a questões como: escrever ou não escrever, ou tornar-se ou não um comerciante. Como se toda nossa existência se resumisse a um papel social, a uma atuação ou encenação teatral.

O conceito de formação é fundamental para que possamos entender o que está em questão na *Fenomenologia*. Mas antes disso gostaria de passar do romance que pensa o teatro, para o teatro em si, para esta que seria a tragédia filosófica moderna, segundo Hegel, o *Fausto*. *Fausto* seria na verdade muito mais do que uma tragédia, pois o objetivo de Goethe com esta obra era fazer de seu personagem, um representante do gênero humano. Assim o Fausto seria mais do que uma tragédia, ele seria uma verdadeira epopéia. Uma epopéia moderna. Hegel entende uma epopéia da seguinte maneira: Para ele a epopéia se baseia na “efetividade nacional abrangente”, que inclui três momentos:

O ambiente natural, e na verdade não somente como o caráter de lugar cada vez determinado no qual a ação se passa, e sim também como a intuição de toda a natureza. Mas estes momentos naturais não são o objeto e sim a mera base; pois do outro lado se desdobra como mais essencial a



representação de todo o mundo dos deuses e sua existência, atuar, agir e, entre os dois em terceiro lugar, surge o humano como tal em sua totalidade de situações domésticas e públicas, de paz e de guerra, de costumes, de usos, de caracteres e de eventos; e na verdade segundo duas direções, tanto segundo o evento individual quanto segundo o único estado universal no interior da efetividade nacional e de outra ordem. (Hegel 2004: p. 124)

Ou seja, a epopéia de fato é capaz de representar a totalidade da vida nacional, a totalidade de uma visão de mundo e de uma época, nela estão presentes: a vida privada e pública, a natureza e os deuses. Vimos que o grande desejo do “romantismo” alemão, do idealismo alemão, digamos - este que viu a Revolução Francesa e não cessou de refletir sobre a História -, era de sem violência, ser capaz de alterar o quadro social de sua época e fundar um novo Estado, como Schiller dizia um Estado da razão. Seja através do progressivo esclarecimento, ou através da educação estética, o romantismo procurava negar, sair da sociedade que era a sua, e fundar outro Estado.

Na literatura este projeto se definiu como um desejo de escrever uma epopéia. Este era o sonho de todo o romântico, da Alemanha ou da França e por toda a Europa. O romantismo foi marcado por este desejo de realizar uma grande obra, uma grande epopéia, na qual se desenharia um mundo novo. Se a epopéia é o retrato mais fiel que se tem de uma nação, se ela é capaz de abarcar a totalidade da nação como vimos, então um novo mundo, uma nova nação, uma nova sociedade pode também ser fundada a partir de uma grande epopéia.

O que o Fausto tem de interessante, que Hegel mesmo salienta, é que além de ser, é claro a tragédia de um indivíduo, que é símbolo dos impasses da vida moderna, estamos também aqui diante de uma tragédia “filosófica”. Os impasses da vida moderna são aqueles que a própria filosofia experimenta. Vejamos isto com mais calma. Porque Fausto seria uma tragédia “moderna”?

Segundo Hegel, o Fausto seria uma tragédia filosófica moderna, onde se encena, por um lado, a insatisfação na ciência, e, por outro, a vivacidade da vida mundana e dos prazeres terrenos. Tratam-se das duas alternativas filosóficas que constituem em larga medida a descrição de uma oposição que dividia a filosofia, entre o formalismo de Kant e a sensibilidade e a intuição do Absoluto de Schelling. Os sujeitos modernos são, portanto, cindidos entre uma razão impotente e uma vida feita de prazeres efêmeros. Esta é a grande tragédia de Fausto, a impossibilidade de reconciliar dois pensamentos filosóficos, duas faculdades humanas: a razão e a sensibilidade.

Em carta dirigida a Carl Iken, Goethe afirma o seguinte sobre o seu Fausto:

Como muita coisa em nossa experiência não pode ser pronunciada de forma acabada e nem comunicada diretamente, há muito tempo elegi o procedimento de revelar o sentido mais profundo ao leitor atento por meio de configurações que se contrapõem umas às outras e ao mesmo tempo se espelham umas nas outras. Como tudo a que dei expressão se fundamenta em experiência de vida, posso certamente sugerir e esperar que as minhas criações poéticas sejam por sua vez efetivamente vivenciadas. (Goethe 2011: p.22)

Gostaria de salientar esta afirmação “tudo a que dei expressão se fundamenta em experiência de vida” e sua consequência “posso sugerir e esperar que as minhas criações poéticas sejam por sua vez efetivamente vivenciadas”. A obra de arte seria, portanto, para Goethe, fruto da sua experiência de vida, e deve ser “vivenciada” pelo leitor.

Falar da “vida” hoje pode parecer perigoso. Corremos o risco de cair no território do senso-comum, dos clichês mais desgastados ou resvalar perigosamente no território da auto-ajuda. Este talvez seja o maior indício de que tudo o que nós, herdeiros do esclarecimento – perdemos. Perdemos a dimensão do que esta palavra – vida – pode realmente significar. Perdemos a capacidade de esperar que a arte, aqui sob a ótica da filosofia, possa realmente dar conta do que é da ordem da experiência.

Eis a aposta que Goethe nos convida a fazer: pensar a arte, como Nietzsche diria, sob a ótica da vida. Isto significa pensar que a arte diz respeito a nossa vivência e experiência efetivas, que ela diz respeito não ao domínio da ideia pura e abstrata, mas da realidade concreta. A arte estaria assim entre a ideia e a vida, ela seria responsável pela transformação da ideia em realidade. É justamente este espaço que a literatura ocupa na *Fenomenologia*, ela aparecerá quando for questão de definir a passagem da consciência de si para a efetividade (realidade), ou seja, uma vez que o sujeito adquiere consciência do funcionamento da razão ele deve procurar agir de acordo com sua consciência. A literatura figura aqui como este domínio privilegiado em que a filosofia reflete sobre o que é da ordem da efetividade, do real, da ação.

Essas são as palavras do Fausto que antecedem a aparição de Mefistófeles:

Escrito está: “Era no início o Verbo!”  
Começo apenas, e já me exacerbo!  
Como hei de ao verbo dar tão alto apreço?  
De outra interpretação careço;  
Se o espírito me deixa esclarecido,  
Escrito está: No início era o Sentido!  
Pesa a linha inicial com a calma plena,

Não se apressure a tua pena!  
E o sentido então, que tudo opera e cria?  
Deverá opor! No início era a Energia!  
Mas, já, enquanto assim o retifico,  
Diz-me algo que tampouco nisso fico.  
Do espírito me vale a direção,  
E escrevo em paz: Era no início a Ação! (Goethe 2011: p. 112)

O que Fausto mais anseia é gozar a vida, gozar dos prazeres que lhe foram negados pela ciência. Goethe, como Fausto, teria sido um homem das ciências, se interessou, sobretudo pela geologia, pela botânica, pelo estudo das plantas e minerais, classificou-os. Escreveu tratados, interessou-se também pela zoologia e biologia, e também pela ótica. Destes estudos ele elaborou seu tratado sobre as cores, que embora tenha sido desacreditado pela ciência moderna, é referência para artistas plásticos de seu tempo e de hoje, assim como para as teorias das artes plásticas. Em sua autobiografia “*Poesia e verdade*”, o autor se compara ao seu personagem e declara: “Eu também havia me movimentado por todas as ciências e fora remetido suficientemente cedo à vanidade de tudo isso. Também havia feito muitas tentativas na vida e a cada vez voltado mais insatisfeito ao ponto de partida.” (Goethe 2011, p. 15)

A frustração de Fausto em relação à ciência o leva a praticar a magia. O que Fausto procura na magia é poder. Não se trata apenas de desejar conhecer, mas de querer controlar a vida. A magia daria essa ilusão de que o homem poderia alcançar poderes sobre-humanos, ele seria capaz não apenas de conhecer, mas de controlar a vida, corrigi-la, adequá-la às suas expectativas.

Isso é exatamente o que Hegel entende ao dizer que o medo do erro é o próprio erro. Na introdução de sua “*Fenomenologia*”, Hegel discute sobre uma “representação da filosofia” que determina que esta, antes de abordar a coisa mesma, o conhecimento efetivo do que é, deve primeiro examinar o conhecer, que se considera como um instrumento de dominação do Absoluto ou um meio através do qual o Absoluto é contemplado. Estamos aqui, mais uma vez diante de duas alternativas contrárias que definem a filosofia moderna. O pensamento de Kant e o pensamento de Schelling.

Esse cuidado em definir o conhecimento antes mesmo de nos engajarmos nele pressupõe que existem diversos tipos de conhecimento, alguns mais idôneos que outros. Assim este exame que procura determinar a verdadeira natureza do conhecimento busca evitar todo tipo de erro no caminho da verdade. O contracenso deste tipo de perspectiva reside no fato de que o conhecimento é tido exclusivamente como um meio, onde o temor de errar

impede, na verdade, que a ciência conheça efetivamente. Este temor de errar pressupõe representações sobre o conhecimento como instrumento ou meio, pressupõe uma diferença entre nós mesmos e o conhecimento, que leva Hegel a se perguntar se esse temor não seria o próprio erro, se o medo de errar não seria - medo da verdade.

Hegel se refere aqui à filosofia que, com medo de errar, se volta contra a experiência, lhe dá as costas e prefere isolar-se no conhecimento puro, na razão pura, exatamente como Kant. Ou então dá as costas para a experiência em nome da contemplação do Absoluto, sob a forma da intuição, na arte. Que é o que preconiza Schelling.

O que Hegel pretende é reconciliar estas filosofias, estas dimensões do saber formal e da sensibilidade objetiva. Isto só é possível, segundo Hegel, quando perdemos o medo de errar, quando deixamos de acreditar que a experiência é sempre um engano e quando admitimos que o erro pode ter um valor positivo, construtivo, formador. Eis o grande significado da aposta do Fausto, ela é “formadora”, o grande sentido de sua busca está justamente no que ela prova: a insuficiência do caminho que Fausto escolheu: a redução de seu desejo a uma forma de gozo, intensa e efêmera. A primeira tragédia de Fausto é a do homem das ciências, profundamente insatisfeito, indiferente e distante da vida; a segunda tragédia do Fausto, a tragédia do homem que frustrado com o conhecimento puro se deixa guiar exclusivamente pelo sentimento. São dois modelos de filosofia que perecem aqui, que clamam por uma reconciliação.

Eis justamente o ponto de partida da *Fenomenologia do Espírito*. Aqui Hegel define o princípio de seu sistema filosófico, nesta obra estamos diante da condição de possibilidade de todo o saber definidos de maneira prática, fenomenológica. A *Fenomenologia* torna possível o que virá depois no sistema hegeliano, a lógica. Antes que se possa examinar os conceitos fundamentais da filosofia e sua história, é preciso estabelecer uma “ideia de razão”, é preciso definir o funcionamento da própria razão, para que ela possa pensar outros conteúdos e determinações.

A *Fenomenologia* nos mostra que o conhecimento só pode ser entendido enquanto um processo, um desenvolvimento (vocês notam aqui que o conceito de esclarecimento está intimamente imbricado com a noção de formação). Este processo nos leva de um estado de consciência para uma consciência de si e finalmente nos faz alcançar o espírito. Espírito seria simplesmente um sujeito consciente. Consciente de quê? Ora, é justamente aqui que reside a grande originalidade da filosofia hegeliana. A *Fenomenologia* procura demonstrar que todo conhecimento não é apenas baseado num sujeito que asseguraria a possibilidade do

conhecimento. Não se trata, como em Descartes, de fazer do sujeito a certeza que assegura a validade das representações e sua unidade, também não se trata, como em Kant, de fazer do sujeito transcendental a fonte que pode nos fornecer as condições *a priori* de todo conhecimento. O sujeito não é pensado como origem ou um ponto de partida que assegure a validade do conhecimento. Ele é meio e fim da filosofia, isto significa que não há conceito, definição estanque determinada do sujeito, ele deve se constituir. Como a consciência, o sujeito só pode ser pensado como um processo, um processo de tomada de conhecimento de si. Isso significa que o sujeito, como a razão, se definem e se realizam no tempo, através do tempo. Daí a importância do conceito de formação. Como tudo o que é sob o regime do tempo o sujeito se transforma, assim como a razão. Hegel confere assim instabilidade ao sujeito que até então era fonte segura, a alavanca a partir da qual a filosofia podia conceber todo o mundo.

Isto não seria o mesmo que afirmar que o sujeito - como num romance de formação -, se forma, se constitui, se constrói ao refletir sobre a experiência, sobre as escolhas que fez, sobre os conflitos que enfrentou?

Nada melhor para dar conta do significado que a experiência adquire neste momento fundamental em que a filosofia hegeliana e o romance de formação se encontram, do que esta frase de Proust, em “Tempo redescoberto”: “La vie, la vie vraiment vécu, c’est la littérature”. O que isto significa? Significa dizer que a experiência só adquire sentido quando pensada, mais do que isso, quando reescrita, pois para Proust, a literatura não apenas descrevia a experiência, mas a repensava, assim ela reescrevia a experiência, a transformava, para que no livro, a vida pudesse ter sentido.

É este o significado que tanto Goethe quanto Hegel atribuem à palavra experiência. Na Fenomenologia trata-se de descrever a experiência da consciência, a experiência de um sujeito que procura tornar-se consciente do funcionamento da razão, e agir de acordo com o conhecimento que adquire sobre sua formação. Assim o que significa para Goethe formar-se? Um indivíduo se forma quando é capaz de, finalmente, simplesmente refletir sobre si mesmo. Significa descobrir-se como Dom Quixote personagem de um romance. Ser um indivíduo significa saber-se tal, tornar-se consciente de que a experiência, a vida se escreve como um livro. Isto significa que nossas ações devem adquirir sentido, criar sentido e fazer sentido.

No seu *Wilhelm Meister*, Goethe define a literatura nos mesmos termos que Hegel, através justamente da noção de erro. Para ele a literatura não faz outra coisa a não ser nomear nossos erros. É neste sentido que Hegel vê a Fenomenologia: como uma história da formação

da consciência: “a série de figuras que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da *formação*, para a ciência da própria consciência. (...) este caminho é a realização efetiva.” (Hegel 2003: p. 75)

Eis como Hegel pretendia, na sua filosofia, realizar as promessas do “esclarecimento”, das Luzes, no caminho da autonomia subjetiva. Para “tornar o presente, como tal, digno do interesse e da atenção que levam o nome de *experiência*”, (Hegel 2003: p. 29) o elemento e conteúdo da filosofia não devem ser o abstrato e o inefetivo, “mas sim o *efetivo*, que se põe a si mesmo e é em si vivente: o ser-aí em seu conceito.” (Hegel 2003: p. 53) Ou seja, é como se o sujeito da filosofia só pudesse ser então o efetivo, o sujeito, no seu processo de formação, no interior da sua vida, pensado a partir de sua experiência.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim vemos que o conceito hegeliano de experiência tem sua gênese na imbricação dos conceitos de esclarecimento, formação e educação. Além disso, a noção de experiência busca antes de tudo unir o que o entendimento kantiano havia separado. Esta é a grande tarefa que Hegel, como outros filósofos e artistas de seu tempo, colocam para suas obras. Kant legou aos filósofos de seu tempo o desafio de libertar os homens de um Estado de servidão. No entanto, a filosofia kantiana, colocava um problema para seus sucessores, ela era vista, como um formalismo que excluía e impedia qualquer manifestação da sensibilidade. Por isto, Schiller irá buscar na arte o elemento capaz de transformar os homens, e assim criar um Estado que possa assegurar sua liberdade. Da mesma maneira, Schelling, para criticar Kant se volta para a sensibilidade, mas aqui sem buscar uma forma de reconciliação entre política, razão e sensibilidade, apenas apostando que só a arte sob a forma da intuição pode dar conta do que é da ordem do Absoluto.

Ora, o próprio Hegel define a arte como manifestação sensível da Ideia, uma construção do pensamento humano onde o que está em questão é o modo de relação entre a razão e o sensível. Vemos, portanto, que o que é da ordem da estética, o sensível, vai se tornando progressivamente, a partir do momento em que o idealismo passa a criticar a obra de Kant, na questão fundamental da filosofia. Assim a arte, o que a arte coloca como questão, a relação entre sensível e razão é elevada ao estatuto de questão central da filosofia.

Como Hegel procura responder a esta demanda? Justamente com o conceito de experiência. A razão, ou o esclarecimento, é pensada aqui como formação, como educação,

aprendizagem. Mas o que significa dizer que o conceito hegeliano de razão, melhor seria dizer de espírito, ou o conceito de filosofia ou o conceito em si é dependente da experiência?

Isto significa que o conceito, como o homem, se “forma”, é uma aquisição, fruto de um processo temporal. Assim a razão seria a experiência que se tem dela. Na filosofia hegeliana, o caminho do conceito, do sujeito na direção do saber absoluto é um processo no qual o sujeito adquire consciência de que ele enquanto sujeito é também produto da razão, da filosofia, um produto, não mais um fundamento, o sujeito é o resultado de um processo, de uma experiência. Por isso o sistema é, segundo Hegel, a sua própria exposição. Nesta exposição fenomenológica, o pensamento é também vivência, o pensamento experimenta, testa, aplica ideias que se transformam e transformam o real.

Assim é a partir da experiência que podemos pensar o que seria a filosofia, a própria razão ou o conceito, o sujeito, o sistema, seu modo de exposição.

O ser-aí imediato do espírito – a consciência – tem os 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. (Hegel 2003: p. 46)

Tudo o que é concebido, que só pode ser pensado deve se apresentar como uma experiência, de forma, portanto, objetiva. Esta objetividade do saber é o nome que Hegel dá as figuras da consciência, aos momentos e passagens da Fenomenologia, como a certeza sensível, percepção, eticidade, cultura etc. Todos eles são momentos em que o saber se manifesta de maneira concreta.

Ficamos diante da questão de saber: O que isto tem a ver com a arte, de que maneira este conceito de experiência, fundamental para o desenvolvimento da Fenomenologia e da filosofia hegeliana, diz respeito especificamente a literatura?

Para realmente compreendermos o papel da literatura no sistema filosófico hegeliano devemos observar o lugar que esta ocupa na *Fenomenologia*. Nesta obra a arte não tem um capítulo específico, como a religião, ela aparece apenas como religião da arte, enquanto que a literatura aparece em diversos momentos, em diversos capítulos, não apenas na seção efetividade, mas na definição da cultura, na definição da eticidade, etc, ou seja, a literatura é uma fonte privilegiada de figuras para a fenomenologia.

O que significa afirmar que a literatura fornece para a filosofia algumas de suas principais figuras? Significa que ela é um modo privilegiado para pensarmos a filosofia, a história do saber e suas conseqüências na vida social humana. Pois a literatura seria assim, enquanto figura, uma espécie de objetivação do saber. Na literatura, uma forma de saber adquire concretude. Ela é capaz de transformar idéias em modos de vida, e nos apresentar as conseqüências da adoção de uma idéia na construção da vida social.

A filosofia que recorre à experiência, o pensamento filosófico, pensado aqui sob o modo da fenomenologia, procede, portanto, de maneira literária, ao eleger “figuras”, ao pensar modos da experiência, ele pensa como a literatura, a partir de uma concretização, da objetivação de um saber.

Aqui podemos começar a entrever o que, do domínio próprio da literatura parece ter fornecido à filosofia hegeliana seu elemento fundamental.

Segundo Hegel (2003: p. 45), a filosofia devia antes educar os indivíduos “para a universalidade atuante em todos os aspectos do concreto”, mas em tempos modernos os indivíduos encontram “a forma abstrata pronta”, não é necessário mais o esforço para fazer com que elas irrompam do concreto, por isso o trabalho da filosofia “não consiste em purificar o indivíduo do modo sensível imediato, e em fazer dele uma substância pensada e pensante; consiste antes no oposto: mediante o suprassumir dos pensamentos determinados e fixos, efetivar e espiritualizar o universal.”

Efetivar, tornar concreto o que é apenas forma, objetivar o pensamento abstrato. Não é isto que mais anseia este Fausto frustrado que prefere morrer, porque a vida lhe é malquista? Não é este o teor da aposta que faz Mefisto? Ela não exprime um desejo de substancialidade, de plenitude?

E sem dó nem mora!  
Se vier um dia em que ao momento  
Disser: Es tão formoso!  
Então algema-me a contento,  
Então pereço venturoso! (Goethe 2011: p.142)

A filosofia precisa efetivar o espiritual, concretizar o universal, lhe garantir a objetividade que ela perdeu com Kant, e a literatura aparece assim como uma forma de objetivação do saber, como o espaço onde o saber se faz figura, experiência, conjugação de uma ideia sob uma forma de vida. É como se a filosofia precisasse deste elemento concreto que só a arte pode lhe fornecer, como se a realização da filosofia passasse obrigatoriamente por esta passagem pela literatura. Esta seria fundamental para que a filosofia abandonasse seu



estatuto de abstração, seu formalismo, adquirisse conteúdo e materialidade. Como se a filosofia pudesse através da literatura pensar seus modos de concretização, sua realização.

Isto significa que a razão que se pensa a partir da literatura adquire contornos, conteúdo, materialidade. Isto significa supor que a literatura é também capaz de nos fornecer um espaço privilegiado de reflexão sobre o que é a própria filosofia. Ou seja, ela pode nos fornecer a ocasião de pensarmos e repensarmos o que é a própria razão. Pensada a partir da literatura a filosofia não é mais o lugar do universal abstrato, mas o momento em que o universal busca conquistar concretude e penetrar a vida. Eis a tarefa da filosofia, transformar o pensamento em experiência, transformar a ideia numa obra. A arte funciona, portanto, para indicar ao pensamento um caminho para o real.

Isso significa dizer que a literatura é muito mais do que um documento histórico capaz de nos descrever a vida social de uma época. A literatura é o instrumento pelo qual o homem pode testar ideias, é exatamente, na literatura que as ideias procuram concretude, procuram se determinar, adquirir materialidade e penetrar nas diversas dimensões da vida. Se a literatura fornece à filosofia um caminho na direção do real é porque ela pode, ao lado da filosofia, construir novas formas de vida, exatamente como Kant acreditava que o esclarecimento deveria funcionar, ou seja, fazendo com que o homem fosse capaz de exercer a sua própria liberdade, pensar por si mesmo, determinar e construir a vida, e a sociedade em que gostaria de viver.

Na literatura podemos testar novas formas de vida, através da ficção podemos errar sem mais conseqüências, pensar e repensar como gostaríamos de viver. A literatura traça, portanto uma ponte entre as ideias e a vida. Ela é Ela é antes de tudo um instrumento político que nos permite transformar as ideias em formas de viver.

## REFERÊNCIAS

- Goethe. *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Fausto I*. Trad.: Jenny Klabin Segall. Apresentação, comentários e notas Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Editora 34, 2011.
- Kant. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad.: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- Hegel. *Fenomenologia do Espírito*. Trad.: Paulo Meneses. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Cursos de estética I, II, III, IV*. Trad.: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2001, 2001, 2002, 2004.
- Robert, Marthe. *Roman des origines et origines du roman*. Paris : Gallimard, 1972.

Schiller. *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme. Briefe Über die Aesthetische Erziehung des Menschen.* (1943) Traduites de l'allemand et préfacées par Robert Leroux. Edition mise à jour par Michèle Halimi. Paris : Aubier, 1992, p. 91.