

<https://doi.org/10.26512/pl.v11i24.46219>

Tradução recebida em: 16/12/2022

Tradução aprovada em: 23/03/2023

Tradução publicada em: 26/06/2023

[TRADUÇÃO]

A FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL [extrato]

Josiah Royce

Tradução

Icaro Ferreira¹

Resumo: Trata-se da tradução, precedida de um breve estudo, de um extrato de *Lectures on Modern Idealism (Conferências sobre o Idealismo Moderno)* de 1919, livro no qual foram publicadas as conferências do ciclo *Aspects of Post-Kantian Idealism (Aspectos do Idealismo Pós-kantiano)*, oferecido por Josiah Royce na Universidade Johns Hopkins em 1906. Nesse extrato, Royce realiza uma interpretação da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, a partir de uma comparação com *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, de Goethe, compreendendo o trajeto das figuras da consciência como um processo de formação aos moldes do *Bildungsroman* paradigmático; leitura comparada que viria a ter uma fortuna significativa no comentário hegeliano.

373

Palavras-chave: Royce. Hegel. Romance de Formação. Idealismo Alemão.

Biografia do autor original: Josiah Royce nasceu na Califórnia, em 1855, onde se graduou em Filosofia pela Universidade de Berkeley. Realizou estudos na Alemanha, onde aprofundou-se na tradição da filosofia alemã clássica. Doutorou-se na Universidade John Hopkins e, em 1885, transferiu-se para a Universidade Harvard, onde se tornaria professor regular a partir de 1892. Publicou numerosos trabalhos, historiográficos e de elaboração de seu próprio sistema filosófico, em diálogo intenso com o Idealismo Alemão e com o pragmatismo de seus colegas em Harvard, William James e Charles Sanders Peirce.

¹ Mestranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo. Graduado em Filosofia pela mesma instituição. E-mail: icaro.fgoncalez@gmail.com.
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9953960704839589>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8870-7913>.



APRESENTAÇÃO

A circunstância que levou à tradução que apresentamos foi uma indicação da seguinte passagem de Arthur Danto:

A obra-prima de juventude de Hegel, a *Fenomenologia do Espírito*, tem a forma de um *Bildungsroman*, no sentido de que o herói, o *Geist* [espírito], passa por uma sequência de estágios a fim de atingir não apenas o conhecimento do que ele mesmo é, mas também de que sem sua história de percalços e entusiasmos equivocados, seu conhecimento seria vazio (DANTO, 1997, p. 5, tradução nossa)².

Em nota, Danto aponta que Josiah Royce (1855-1916), professor de filosofia em Harvard, teria sido o primeiro a fazer essa “caracterização literária” da obra de Hegel, por ocasião de seu ciclo de conferências *Aspectos do Idealismo Pós-Kantiano*, ministrado na Universidade Johns Hopkins em 1906, e publicado em livro como *Lectures on Modern Idealism* (*Conferências sobre o Idealismo Moderno*) em 1919.

374

A tradução que segue, apesar da extensão modesta, apresenta-se então como um nó denso na história intelectual contemporânea. Afinal, trata-se possivelmente da primeira ocorrência de uma leitura comparada entre a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, e dos *Anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*, de Goethe.

O impacto da leitura de Royce mostra-se no comentário feito por Jean Hyppolite em seu clássico estudo sobre a *Fenomenologia*. Depois de apresentar panoramicamente a estrutura da obra e sua relação com o quadro de problemas posto pela filosofia kantiana e seus desdobramentos, Hyppolite, ainda mapeando o horizonte que informou a elaboração da *Fenomenologia*, menciona o americano:

Em seu estudo sobre o idealismo alemão, Royce insiste no *Wilhelm Meister* de Goethe, obra que o meio romântico de Jena considerava um dos acontecimentos essenciais da época; insiste também no *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis, o qual constitui uma réplica à obra de Goethe (HYPPOLITE, 1999, p. 27).

² Gostaríamos de agradecer ao professor Marco Aurélio Werle pelas contribuições generosas e cruciais para a elaboração desse trabalho.



Então, Hyppolite esboça a relação entre os dois romances, e de ambos com a obra de Hegel – num comentário que, como se verá, segue de perto o desenvolvimento de Royce:

Em ambas as obras, o herói se entrega inteiramente à sua convicção: W. Meister acredita em sua vocação teatral, H. von Ofterdingen deixa-se levar pelo meio prosaico no qual ainda vida; um e outro, através de uma sequência de experiências, chegam a abandonar suas convicções primeiras. O que era para eles uma verdade torna-se ilusão; mas enquanto W. Meister de Goethe deixa, por assim dizer, o mundo poético pelo mundo prosaico, H. von Ofterdingen de Novalis descobre, progressivamente, que somente o mundo poético é a verdade absoluta. A *Fenomenologia* de Hegel é, por seu turno, o romance de formação filosófica: segue o desenvolvimento da consciência que, renunciando às suas convicções primeiras, atinge através de suas experiências o ponto de vista propriamente filosófico, aquele do saber absoluto” (HYPPOLITE, 1999, p. 27-28)

Hyppolite dá o passo de afirmar que a *Fenomenologia* seria um romance de formação, “o itinerário da alma que se eleva ao espírito pelo intermédio da consciência” (1999, p. 28), embora os elementos que dariam apoio a essa caracterização sejam, em seu texto, incipientes – nomeadamente, a reelaboração das convicções iniciais do “herói” a partir do seu desdito pelas experiências que constituem seu processo formativo. Um dos méritos da leitura de Royce será justamente desdobrar de forma mais ostensiva essa comparação.

375

Antes de introduzirmos essa leitura, no entanto, tratemos de caracterizar brevemente o ponto de vista de Royce. Sua atitude diante das obras de nomes como Kant, Schelling e Hegel não é exatamente a de um historiador da filosofia ou de um filólogo, embora não lhe falte erudição e rigor interpretativo. Mesmo quando motivado com propósitos mais pedagógicos, como no ciclo de conferências em questão, Royce move-se com liberdade em meios aos sistemas, “a mesma liberdade que eles exemplificam”³ (1919, p. 141).

Em parte, essa atitude de Royce deriva de seu projeto de elaboração de seu próprio sistema filosófico, projeto cujos contornos talvez possam ser sugeridos pela ideia de um “pragmatismo absoluto”⁴, a tentativa de uma síntese entre o reconhecimento da produtividade do sujeito do conhecimento em relação aos seus objetos e a preservação de um estatuto de

³ No caso específico de Hegel, então, talvez se possa elencar a interpretação de Royce junto ao rol de apropriações do pensamento hegeliano, de “leituras interessadas”, que produziram a cada vez um “Hegel errado mas vivo”, para recorrer a formulação de Paulo Arantes, que esboça brevemente a história dessas apropriações, dedicando-se especialmente ao caso de Alexandre Kojève, nos anos 30 na França (ARANTES, 1991).

⁴ Formulação que destaca um influxo crucial para a produção de Royce, isto é, sua interlocução com William James, de quem era colega em Harvard. Pode-se encontrar uma exposição sintética e sistematizada da posição de Royce no artigo *The Eternal and the Practical* (1904).



universalidade para a verdade; ou ainda, a busca por um fundamento para a verdade, “sem confrontar o pragmatista com o velho realismo de objetos completos que copiamos passivamente, mas por meio da universalização da resposta do homem ao mundo” (SMITH, 1983, pp. 89-90, tradução nossa).

Passando ao texto de Royce, uma primeira questão que se coloca é que, apesar das palavras de Danto, o fato é que o termo *Bildungsroman* ou alguma transposição aproximada dele não aparecem aqui, o gênero ou subgênero a qual o *Meister* pertenceria sendo denominado romance-de-tipo (*type-romance*). O termo alemão foi cunhado por Karl Morgenstern (1770-1852), professor de Estética na Universidade de Dorpat (atualmente Universidade de Tartu, Estônia), numa conferência proferida em 1819, com o título *A essência do romance de formação (Über das Wesen des Bildungsroman)*. Contudo, o termo se tornaria corrente apenas a partir da publicação de *Vivência e Poesia (Das Erlebnis und die Dichtung)*, de Wilhelm Dilthey, que se deu justamente em 1906, ano em Royce oferecia suas conferências em Baltimore⁵.

Mais do que uma curiosidade filológica, a questão implica a pergunta pelo que Royce visa com esse termo, se seu campo e traços distintivos coincidem com aqueles do romance de formação. Num primeiro momento, o que distingue o romance-de-tipo dos outros gêneros é a natureza do interesse despertado pelo protagonista: aqui o “herói” não é dotado de uma personalidade “elementarmente atrativa”, tais como as de Macbeth ou Romeu; nosso interesse não deriva especialmente da força e densidade da particularidade do herói, mas da exemplaridade do “processo de evolução” pelo qual ele passa, da universalidade da “evolução significativa” que ele encarna – como uma “ilustração de um plano de desenvolvimento ou de decadência”. Trata-se de um indivíduo, claro, mas esboçado com traços suaves, de modo que poderia ser qualquer um de nós.

Essa primeira caracterização já mostra uma afinidade com a tradição do *Bildungsroman*: o herói aqui não é um sujeito que se coloca em cena pronto para a ação, mas alguém que se procura, que acompanhamos tornar-se quem aspira ser. Essas ideias se inscrevem com naturalidade na tradição germânica de pensamento sobre o romance, que tem como um de seus eixos sua consideração à contraluz da épica da Antiguidade – na formulação canônica de Hegel, o romance como a epopeia moderna. Na construção de Morgenstern, uma era heroica que oferecia ações de grandeza sensual a serem cantadas pelos poetas, realizadas por heróis cujos

⁵ Manoela Hoffman Oliveira oferece uma reconstituição crítica da história do termo (OLIVEIRA, 2013).



sentimentos portavam imediatamente um sentido universal e que se entrelaçavam no destino de um povo é sucedida pela era moderna, na qual o escopo de ação do indivíduo é reconfigurado e prevalecem processos sutis de formação de caráter. A épica

retrata o herói agindo no mundo exterior e provocando mudanças importantes nele. O romance, em contraste, representa a influência que os homens e as circunstâncias exercem no herói, e explica a formação gradual de seu ser interior” (MORGENSTERN, 2009, p. 654, tradução nossa).

De todo modo, o entrelaçamento entre o romance-de-tipo e a estrutura da *Fenomenologia*, que permite avançar na compreensão de ambos, transparece em dois momentos na reconstrução de Royce.

O primeiro é a ideia de que a obra de Hegel seria a exposição da “biografia do espírito do mundo”, a partir do desdobrar das figuras da consciência uma das outras. Esse ponto talvez seja o mais frágil da apresentação de Royce, que restringe o alcance conceitual do termo, afirmando que seu uso no idealismo seria meramente alegórico ou metafórico, a transposição da ideia do eu [*self*] para uma escala universal – como um sujeito que testemunharia o conjunto dos eventos históricos da humanidade.

377

Embora essa via não seja perseguida por Royce, é importante apontar que o vínculo entre o conceito de filosofia da história e a ideia de formação, inscrito na formulação de uma “biografia do espírito do mundo” ou de um “romance de formação da consciência filosófica”, era um traço importante do horizonte intelectual que enforma a redação da *Fenomenologia do Espírito*. A emergência, em meados do século XVIII, de uma filosofia da história, como articulação do conjunto dos acontecimentos da humanidade numa totalidade sistemática, na forma do progresso do gênero humano, imprime-se na língua alemã na palavra *Geschichte*, cujo uso intransitivo, enquanto um “coletivo singular sem referência a um sujeito a ele concernente, ou a um objeto determinado” (KOSELLECK, 2006, p. 236)⁶, se consolida ao mesmo tempo que a ideia de *Bildung* [formação]. Quer dizer, a partir do momento em que o ser humano passa a ser compreendido na chave da formação, também se descortina a possibilidade de articular-se uma filosofia da história⁷. Perseguindo esse fio, seria possível realizar uma reconstrução na

⁶ Antes, falava-se da história da ciência, da história de uma dinastia ou de um reino, da história de um povo, mas não em “a história”.

⁷ Essa determinação recíproca é formulada da seguinte maneira por Koselleck: a *Bildung* pode “substanciar-se – ativa e reflexivamente ao mesmo tempo – apenas por meio da mudança diacrônica”; e, reciprocamente, a *Geschichte*, “enquanto espaço diacrônico da ação, pode ocorrer apenas por meio de unidades de ação conscientes, reflexivamente auto-determinadas e em incessante auto-formação”. KOSELLECK, 2002, p. 176.



qual a ideia de uma “biografia do espírito do mundo” ganha um sentido mais forte do que o meramente alegórico ou metafórico.

O segundo momento do entrelaçamento entre o romance de formação e a estrutura da *Fenomenologia* na reconstrução de Royce é sua exposição da biografia de cada uma das figuras, por assim dizer, os contornos do curso de sua vida. Cada uma das figuras é a encarnação concreta de uma “opinião típica, ou da racionalidade de uma certa resolução ou motivo ou atitude mental”; ou ainda, “algum aspecto do problema da autoconsciência, algum aspecto do problema da relação entre pensamento e realidade”.

Essas figuras, entretanto, são com frequência fortemente individualizadas, tratadas como se fossem pessoas – heróis tais como são retratados no *Wilhelm Meister* ou no *Sartor Resartus*⁸. Elas têm suas aventuras, seu começo confiante, quando estão certas de si mesmas e de sua verdade, seus conflitos, seus inimigos, sua tragédia, ou ocasionalmente, sua comédia contraditória, sua queda, e sua sugestão final de alguma figura superior que irá brotar delas para uma nova vida.

A exposição que Royce faz desse tratamento literário talvez seja o ponto mais alto de seu texto, ela mesma literária, viva e mesmo dramática. O professor chama a atenção para o efeito lancinante produzido pela combinação entre a identificação com cada uma das figuras da consciência a que o leitor é levado, alegrando-se com suas conquistas e padecendo de suas dores, de um lado, e a “crítica impiedosa” a que cada uma delas é submetida, a partir do trabalho implacável da negatividade, perante o qual elas sucumbem, uma após a outra.

Nessa exposição aparecem com clareza os pontos de contato com o romance de formação: a entrega completa às suas convicções iniciais, a credulidade e entusiasmo de seu começo – no qual cada figura tem a certeza de ser toda a verdade; a instauração de uma crise, a partir da tomada de consciência de seus limites; crise que se desenvolve por meio de interversões entre interior e exterior, de um reequacionamento das relações entre sujeito e objeto, entre eu e mundo:

O que a *Gestalt* falsamente considerou como sendo-lhe próprio prova-se ser decorrente do que ela havia pensado ser o mundo inteiramente exterior. Do outro lado, tudo aquilo que ela encontra em seu mundo, por sua vez, mostra-se como o desenvolvimento ou expressão de sua própria natureza. Assim, seu fracasso implica a reconstrução da visão que tem de si mesmo e de seu mundo,

⁸ *Sartor Resartus: The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh in Three Books*, 1831. O romance de Thomas Carlyle narra a vida de Diógenes Teufelsdröckh, um filósofo alemão fictício através do qual parodia os idealistas. A narrativa, marcada por uma acentuada experimentação formal, é entremeadada por trechos de uma obra de Teufelsdröckh sobre a “filosofia das roupas”.



com a qual ela começou. Aquilo que ela chamou de próprio passa a aparecer como estranho a si mesma. O que ela chamou de absolutamente remoto, e meramente um não-eu [*not-self*], mostra-se como sua própria carne e sangue.

Aqui reencontramos então a poderosa intuição indicada por Danto, de que “sem a história de percalços e entusiasmos equivocados, seu conhecimento seria vazio”, a partir da temática do erro formativo ou do desvio produtivo, o jogo de enganos e descobertas que constitui o processo formativo.

A pergunta que se coloca é se Royce teria descoberto essa dinâmica lendo a *Fenomenologia* sob a luz do *Meister* ou o contrário. Isso porque essa ideia aparece no coração da interpretação – na realidade, uma colaboração mesmo – de Schiller do romance de Goethe, no âmbito da correspondência entre os dois autores.

“Os anos de aprendizagem” são um conceito de relação, eles exigem seu correlato, a maestria, e a ideia desta última deve primeiro explicar e justificar estes. Agora, no entanto, essa ideia de maestria, que é apenas o trabalho de experiência amadurecida e completa, não pode guiar o herói do próprio romance; a maestria não pode e não deve ficar adiante dele como seu propósito e seu objetivo, pois tão logo ele pensasse para si o seu alvo, ele já o teria também *eo ipso* alcançado; ela tem de estar, portanto, como condutora, atrás dele. Desse modo o todo alcança uma bela conformidade a fins, sem que o herói tenha uma finalidade.⁹

Meister não tem os olhos postos num alvo, um fim claro que articularia e daria sentido aos seus esforços; ele é como que movido por um impulso cego, empurrado por uma aspiração cujo conteúdo só se determina ao longo do processo formativo e por meio dele. Ele deve sorver da taça do “engano de procurar fora de si aquilo que o seu interior deve produzir”, a duração desse engano são seus necessários anos de formação, ao cabo dos quais ele pode alcançar a maestria, a “convicção do equívoco daquela procura, da necessidade da própria produção”¹⁰.

⁹ Carta de Schiller para Goethe, 8 de julho de 1796. Tradução de Marco Aurélio Werle.

¹⁰ Ibid.



PALESTRA VI

A FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL

Josiah Royce

ROYCE, Josiah. *Lectures on Modern Idealism*. Edição de J. Loewenberg. New Haven, Estados Unidos da América: Oxford University Press, 1919. [Extrato das páginas 147-156].

380

Contudo, mais uma consideração deve ser feita para que a estrutura da *Fenomenologia do Espírito*¹¹ seja entendida. Essa consideração tem sido singularmente negligenciada pela maioria daqueles que se dedicaram à obra. O *Wilhelm Meister*¹² de Goethe tornou proeminente naquele tempo um tipo de romance que já não é mais familiar aos nossos leitores de literatura atual, embora não seja um tipo sem imitações na literatura inglesa. Leitores de períodos anteriores eram bastante familiarizados com a forma em questão, que aparecia em diversas literaturas europeias. O que eu tenho em mente talvez seja melhor sugerido se eu pedir para que vocês comparem o *Wilhelm Meister* com o *Sartor Resartus*¹³ de Carlyle. Eu me refiro ao romance cujo herói é interessante para nós principalmente como um tipo, e não tanto como uma personalidade elementarmente atrativa. Ele prestou-se facilmente para o propósito didático e, portanto, entre o romance desse tipo e o tratado filosófico há uma série indefinidamente graduada de formas intermediárias, como o *Sartor Resartus* sugere às nossas mentes. Tais romances são propícios para enfatizar algum processo de evolução significativo pelo qual passa o herói. Ele representa em si mesmo um tipo de experiência pessoal, ou de desenvolvimento de caráter. O efeito de tais obras é apresentar para nós o mundo, ou alguma porção dele, tal como observado de ponto de vista típico ou característico, logo, pessoal, em vez de nos interessar diretamente nas paixões, ou na tragédia ou comédia da vida do herói. Na literatura alemã desse período aparecem várias ocorrências, de graus variados de importância. Novalis, em seu *Heinrich von Ofterdingen*¹⁴, dedicou-se a esboçar a carreira de um poeta romântico típico, tal como o próprio Novalis esperava ser. O romance permaneceu inacabado. Dizem que era o primeiro de uma série planejada por Novalis. Cada livro da série deveria apresentar um tipo especial de personalidade. No romance mencionado, como vocês veem, o interesse reside no

¹¹ *Phänomenologie des Geistes*, 1807. Toda as notas são da tradução.

¹² *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, 1785-6.

¹³ Cf. nota acima.

¹⁴ Publicado postumamente em 1802, redigido em 1800.



fato de que o herói é o poeta ideal, e não tanto no fato de que ele é um indivíduo de significação elementar, tal como Macbeth ou Romeu. A arte, certamente, é sempre típica, mas em obras desse gênero, o herói é um indivíduo, e se torna um tipo meramente pela virtude do gênio do artista. O Fausto de Goethe é primeiro um indivíduo, e um tipo somente como resultado da grandeza da criação. Mas o Wilhelm Meister é mais um processo típico de desenvolvimento natural do que primariamente uma personalidade. Ludwig Tieck usou mais de uma vez a forma do romance-de-tipo [*type-romance*], criado para apresentar uma ilustração de um plano de desenvolvimento ou de decadência. Assim, sua obra de juventude, *William Lovell*¹⁵, é em seu todo um romance-de-tipo. Agora, sob a influência dos hábitos literários da época, é inquestionável que tenha ocorrido a Hegel fazer de seu retrato daquilo que ele chama a experiência do *Geist*, a mente típica da raça, algo que pudesse ser narrado em uma estória, ou em uma série conectada de estórias na qual desenvolvimentos típicos são exibidos. A *Fenomenologia do Espírito*, assim, aparece, de um lado, como uma biografia do espírito do mundo – uma biografia na qual, ao invés de eventos concretos, tem-se apenas as comédias e tragédias da vida interior, e essas são descritas como as aventuras que ocorrem às ideias, aos propósitos, se você quiser, às categorias, ao invés de ocorrências no mundo ordinário. O nome espírito do mundo, *Weltgeist*, que Hegel às vezes usa, e que se tornou corrente na literatura idealista posterior, significa quase o mesmo que o termo eu [*self*] que empregamos nessa discussão, em um sentido universal. A diferença é que o termo “espírito do mundo” é explicitamente alegórico. Ele se refere ao eu, visto como o sujeito para quem eventos históricos e outros eventos humanos ocorrem, de modo que é como se esse espírito do mundo vivesse sua vida, ou sofresse e frísse suas aventuras pessoais, através desses processos individuais e históricos. O espírito do mundo, então, é o eu visto metaforicamente como o viajante através do curso da história, o deus encarnado para quem os eventos da vida humana supostamente devem acontecer, e se você quiser, a divindade disfarçada, como Wotan, o Viajante. O termo nunca é tecnicamente um termo filosófico. Mas é frequentemente empregado nesse sentido algo metafórico por filósofos.

Bem, a *Fenomenologia* pode ser vista, então, como a biografia do espírito do mundo; e é em parte nesse sentido que Hegel concebe o plano do todo, com exceção da parte introdutória de sua obra. Essa vida do espírito do mundo consiste, contudo, de uma série do que chamamos

¹⁵ *Geschichte des Herrn William Lovell*, 1795-6. Trata-se de um romance epistolar, no qual acompanhamos o processo formativo do jovem inglês Lovell, de temperamento sonhador e inclinação poética, enviado por seu pai numa *Bildungsreise* (viagem de formação) pelo continente.



de estágios, e esses podem ser comparados a diferentes encarnações ou transmigrações, digamos assim, do espírito do mundo – uma interpretação que acredito que Hegel nunca mencione explicitamente, embora uma passagem no seu prefácio sugira fortemente a ideia. À passagem se aplicam, em relação ao espírito do mundo, as palavras de Hamlet endereçadas ao fantasma de seu pai: “Isso, toupeira. É rápida para cavar a terra!”¹⁶. Somos tentados a dizê-lo, afirma Hegel, ao observar as sendas penosas e subterrâneas da experiência árdua, através das quais o espírito encontra seu caminho em meio à história da humanidade para a luz da razão. Uma sugestão frequente dessa interpretação é oferecida pelo fato de que Hegel frequentemente está descrevendo o ponto de vista típico que nós sabemos ter recebido, ou estar recebendo, sua expressão somente através de alguma pessoa, ou classe de pessoas, cuja vida ou vidas são, no mundo natural, confinadas à expressão dessa única fase da consciência. Tais indivíduos não podem ultrapassar justamente essa fase. Mesmo assim, ao fim de tal estágio, Hegel fala da “consciência” como se ela passasse para um estágio superior, que em tais casos pode ser representado, no mundo humano tal como o conhecemos, por indivíduos totalmente diferentes. A metáfora da transmigração se torna, sob tais circunstâncias, praticamente inevitável, conforme tentamos acompanhar o que se passa. O termo usado por Hegel para esses vários estágios típicos no progresso da consciência, ou do espírito do mundo, é *Gestalten des Bewusstseins*, isto é, figuras da consciência. Essas figuras, contudo, são com frequência fortemente individualizadas, tratadas como se fossem pessoas – heróis tais como são retratados no *Wilhem Meister* ou no *Sartor Resartus*. Elas têm suas aventuras, seu começo confiante, quando estão certas de si mesmas e de sua verdade, seus conflitos, seus inimigos, sua tragédia, ou ocasionalmente, sua comédia contraditória, sua queda, e sua sugestão final de alguma figura superior que irá brotar delas para uma nova vida. Ao lado dessa personificação deliberada de uma ideia, corre ao longo do texto uma elaborada análise dialética; essa quase-biografia de uma encarnação do espírito do mundo é associada com uma crítica lógica de uma opinião típica, ou da racionalidade de uma certa resolução ou motivo ou atitude mental – tudo isso é característico

¹⁶ "What, ho, old mole, canst work in the earth so fast?". Ato I, cena 5. A passagem de Hegel a que Royce se refere é dos *Cursos sobre a história da filosofia*: “Ele está sempre avançando, porque só o espírito avança. Muitas vezes parece ter-se esquecido de si mesmo, ter-se perdido; mas interiormente opõe-se a si mesmo, está trabalhando interiormente - como diz Hamlet do espírito de seu pai: “Muito bem, valente toupeira” – até que, fortalecido em si mesmo, agora rompe a crosta terrestre que o separava de seu sol, de seu conceito, de modo que ela desmorona. Em tal época ele calçou as botas de sete léguas, quando ela, um edifício sem alma, podre, desmorona e ele se mostra configurado em uma nova juventude. Este trabalho do espírito para reconhecer-se, para encontrar-se a si mesmo, esta atividade é o espírito, a vida do próprio espírito. Seu resultado é o conceito que ele apreende de si mesmo: a história da filosofia é a percepção clara de que o espírito queria isso em sua história” (HEGEL, 1971, p. 456. Tradução de Marco Aurélio Werle).



do método desconcertante, embora deliberado, da obra. A apresentação, em sua maior parte, é salva do mero pedantismo que uma análise lógica tão elaborada, do que é visto como uma criatura viva, poderia prontamente acarretar. Ela é salva pela novidade do modo de tratamento, pela notável união de uma apreciação sensível com uma análise crítica impiedosa; em suma, pelo gênio do autor e por seu genuíno interesse filosófico.

O caráter usual da biografia de qualquer uma dessas *Gestalten* [figuras] é como segue. Cada uma delas expressa uma atitude, uma ideia e, assim, um modo de comportamento, uma reação perante o mundo, que a cada estágio brota inevitavelmente dos estágios anteriores. Qualquer um desses estágios da consciência, então, apresenta a si mesmo como inevitável, como racional, como a única maneira de viver e pensar, como a interpretação da vida, do pensamento e do universo. De fato, Hegel frequentemente nos reassegura, cada uma dessas figuras expressa, em sua própria maneira e de acordo com suas próprias luzes, a natureza genuína do eu. No interior de seus limites, cada uma dessas figuras é a verdade. Cada figura possui em geral “a certeza de que ela é toda a realidade”¹⁷. De fato, contudo, ela implica algum tipo de contraste entre os aspectos subjetivos e objetivos, presentes seja no interior do que ela considera como o eu, seja em sua relação com o que considera o mundo exterior. Em outras palavras, cada uma dessas figuras exemplifica algum aspecto do problema da autoconsciência, algum aspecto do problema da relação entre pensamento e realidade. E esse problema também aparece em cada caso com um valor prático, passional ou, ao menos, significativo e interessante. Os problemas teóricos aparecem sempre também como problemas da vida. A *Gestalt* em questão, o *Weltgeist* [espírito do mundo] então encarnado, primeiro se torna consciente de seu problema ao notar que ela ainda não expressou e encontrou plena e conscientemente o que ela significa. Ela é um observador contemplativo dos fatos? Então, ela ainda não viu como esses fatos se relacionam com sua própria natureza. Ou ainda, ela é uma atitude prática diante do mundo, uma atitude de ambição, protesto, rebelião ou reforma? Então, ela ainda não levou a cabo seu trabalho. Ela deve lutar sua batalha e expressar a si mesma. Assim, quando a *Gestalt* realiza o trabalho de sua pequena vida, ou em estágios superiores, de sua expressão mundial, ela deve a um só tempo desenvolver o que tem dentro de si e entrar em conflito com aquilo que está fora. O resultado, frequentemente, é cômico ou trágico na dialética resultante. A calma confiança de seu começo ou, por assim dizer, de sua juventude, conforme ela progride, converte-se em desapontamento, em contradição, em um arrependimento mais ou menos

383

¹⁷ *Fenomenologia do Espírito*, §233: “A razão é a certeza da consciência de ser toda a realidade” (HEGEL, 2014, p. 172).



lógico. Suas ideias mostram-se fantásticas, seus supostos fatos, na realidade, são sonhos; sua sinceridade é exposta pela experiência da vida e através de uma autocrítica impiedosa, mostrando-se, então, às vezes como autoengano, às vezes, hipocrisia e, frequentemente, ambos. O destino de sua vida é determinado como um todo por uma fórmula característica da visão de Hegel do método dialético. Seus conflitos externos com o mundo, que ela vê como seus objetos ou o outro de si mesmo, mostram-se como conflitos essencialmente internos. Isto é, primeiro ela culpa o mundo por suas próprias dificuldades, mas acaba por descobrir que a culpa é sua. Do outro lado, sua cisão interna, sua contradição interior, sempre expressa a si mesma em conflitos externos. E é justamente essa unidade entre exterior e interior que alimenta o resultado positivo do processo através do qual cada estágio se realiza. O que a *Gestalt* falsamente considerou como sendo-lhe próprio prova-se ser decorrente do que ela havia pensado ser o mundo inteiramente exterior. Do outro lado, tudo aquilo que ela encontra em seu mundo, por sua vez, mostra-se como o desenvolvimento ou expressão de sua própria natureza. Assim, seu fracasso implica a reconstrução da visão que tem de si mesma e de seu mundo, com a qual ela começou. Aquilo que ela chamou de próprio passa a aparecer como estranho a si mesma. O que ela chamou de absolutamente remoto, e meramente um não-eu [*not-self*], mostra-se como sua própria carne e sangue. Em sua forma própria, então, essa encarnação típica do espírito do mundo perece. Mas ela dá lugar a uma visão enriquecida da natureza das coisas, que toma forma em algum novo tipo de consciência.

384

Conforme o leitor acompanha a série de figuras típicas da consciência, ele é constantemente impressionado pela crítica negativa impiedosa com a qual cada estágio se defronta em relação àquilo que, de partida, parece mais individual a cada *Gestalt* e mais sagrado de seu ponto de vista. Que no desenvolvimento de tal atitude Hegel é constantemente inspirado por um senso de julgamento severo que a vida e a história em seus dias realizaram sobre a ilusão humana e sobre falsos esforços é óbvio o suficiente. Contudo, a crítica em questão é característica do próprio método técnico do filósofo. Enquanto um dialético, enquanto expositor de contradições, enquanto adepto do negativo na reflexão, Hegel aprendeu com Sócrates, com os *Diálogos platônicos*, com as antinomias de Kant, com Fichte e com a alegre afeição de Schelling por paradoxos. O procedimento negativo em seu lado técnico é deliberado, minucioso e, frequentemente, fatigante. Ele é apresentado a cada estágio pelo filósofo não como o seu próprio comentário exterior, mas sim como a experiência e desenvolvimento interno da *Gestalt* em questão. Contudo, o leitor aprende a sentir uma simpatia por cada encarnação sucessiva do *Weltgeist*, na medida em que, no começo, consciente de sua própria



missão universal e divina, ela inaugura sua carreira de conquista mundial, adornada com todos os despojos que foram acumulados pelo trabalho de seus antecessores, apenas para logo descobrir a si mesma apanhada pela rede de suas próprias contradições, e encerrar seus dias como uma Sansão cego, vítima dos filisteus¹⁸ que, no fim das contas, nesse mundo idealista, são apenas seus próprios pensamentos. De fato, Hegel considera e proclama expressamente o princípio do que ele chama de negatividade como um princípio tanto do processo mundial quanto da lógica filosófica. Assim, o método dialético alcança nessa obra um grau de explicitação não conhecido anteriormente na literatura filosófica. Mas, não se deve supor que Hegel mesmo visse esse processo como puramente negativo. Em sua introdução à obra, e repetidamente através do curso de sua discussão, ele aponta que cada uma dessas descobertas negativas, não importa quão trágica do ponto de vista da vida, isto é, da ideia ou opinião ou atitude em questão, é, de fato, também uma descoberta positiva, uma nova revelação sobre a inter-relação entre a mente e as coisas, uma nova prova de que, no reino da experiência, sujeito e objeto não devem ser cindidos e que sua unidade se desenvolve a partir dos próprios conflitos que parecem existir entre eles enquanto suas relações são imperfeitamente apreciadas.

385

Rosenkranz, em sua biografia de Hegel¹⁹, narra uma história frequentemente citada, de como em seus anos tardios, quando Hegel estava em Heidelberg, um grupo de estudantes, para o qual ele expunha alguns aspectos e resultados do método dialético numa conversa privada durante a tarde, ouviram com certo terror o ataque aparentemente destrutivo sobre vários pontos de vista tradicionais; de modo que, quando Hegel finalmente se levantou e saiu, um dos estudantes exclamou, enquanto assistia a figura se distanciando: “Essa é a própria morte, e assim tudo deve perecer [*Das sei der Tod selber, und so müsse alles vergehen*]”. Outra pessoa presente havia capturado a conotação e resultados positivos da discussão, e se expressou de forma mais animada²⁰. De fato, o ponto de vista característico de Hegel era de que todas essas

¹⁸ Referência ao episódio bíblico narrado no Livro dos Juízes, no qual Sansão, herói hebreu agraciado por Deus com força sobrenatural, é levado por Dalila, por quem se apaixonara, a revelar o segredo de sua força – seus longos cabelos nunca cortados como símbolo de sua devoção. Dalila então comunica o segredo aos fariseus, inimigos históricos dos hebreus, que cortam os cabelos de Sansão enquanto ele dorme, cegando-o em seguida.

¹⁹ *Hegels Leben*, 1844.

²⁰ Trata-se de uma anedota de quando Hegel encontrava-se em Jena, em 1806: “Hegel dava de tarde, à luz, o curso sobre história da filosofia num auditório de uma casa em Eichstädt. Quando então surgiam, durante a exposição, uma depois da outra, as figuras da especulação, para logo em seguida desaparecerem de novo e, quando também finalmente chegou a hora de ser examinado o sistema de Schelling, que o público de modo algum imaginava que surgiria, um cidadão bastante idoso de Mecklemburg se levantou decepcionado, depois de Hegel já ter se afastado, e exclamou: ‘mas isso é a morte e assim tudo tem de desaparecer’. A partir disso se instalou uma viva discussão entre os estudantes, na qual finalmente Suthmeier teve a palavra principal e, de modo patético, fez uma distinção: de fato isso é a morte, e tem de ser, mas nessa morte há a vida, que, purificada pela morte,



negações significam, quando vistas como que de cima, a auto-diferenciação interna da vida do espírito, o enriquecimento de sua existência através de uma multiplicidade de expressões finitas, que em sua própria variedade e oposição suplementam umas às outras, e juntas expressam a totalidade de uma vida verdadeira. A verdade, diz Hegel na introdução da *Fenomenologia*, “é o todo”²¹. E porque a verdade é o todo, o poder supremo da negação é impotente para impedir que o espírito do mundo venha à vida em novas formas, ou expresse, através da riqueza superior que essas novas formas contêm, os resultados positivos que, para Hegel, são o produto inevitável dos estágios inferiores.

sempre mais magnificamente se desdobra” (ROSENKRAZ, 1844, p. 217. Tradução de Marco Aurélio Werle).

²¹ *Fenomenologia do Espírito*, §20 (HEGEL, 2014, p. 33).



REFERÊNCIAS

- ARANTES, P. Um Hegel errado mas vivo. *Revista Ide*, São Paulo, n. 21, pp. 72-78, 1991.
- DANTO, Arthur. *After the End of Art*. Princeton, Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1997.
- GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Tradução de Nicolino Simone Neto. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- HEGEL. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses et al. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2014.
- _____. *Werke, bd. 20: Vorselugen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt am Maim, Alemanha: Suhrkamp, 1971.
- HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Coordenação da tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Sobre a disponibilidade da história*. In: *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Mass e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006.
- _____. *On the Anthropological and Semantic Structure of Bildung*. In: *The practice of conceptual history*. Tradução de Toddo Samuel Presner et al. Palo Alto, Estados Unidos da América: Stanford University Press, 2002.
- OLIVEIRA, Manoela Hoffmann. Crítica ao conceito Bildungsroman. *Revista Investigações – Teoria da Literatura*, v. 26, n. 1, pp. 1-39, jan. 2013.
- MORGENSTERN, Karl. On the Nature of the Bildungsroman. Tradução e introdução de Tobias Boes. *Publications of the Modern Language Association*, Cambridge, Reino Unido, v. 124, n. 2, pp. 647-59, mar. 2009.
- ROSENKRANZ, Karl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Berlim, Alemanha: Duncker & Humblot, 1844.
- ROYCE, Josiah. *Lectures on Modern Idealism*. New Haven, Estados Unidos da América: Oxford University Press, 1919.
- _____. The Eternal and the Practical. *Philosophical Review*, Durham, Estados Unidos da América, v. 13, pp. 113-142, 1904.
- SHAKESPEARE. *Hamlet*. Tradução, introdução e notas de Lawrence Flores Pereira. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2015.
- SMITH, John E. *The Spirit of American Philosophy*. Nova Iorque, Estados Unidos da América: Oxford University Press, 1983.

