

HEGEL, OS HEGELIANOS, MARX E O ROMANTISMO ALEMÃO: a herança estética na crítica à fragmentação da vida moderna

Jonatas Ferreira¹

Resumo

O artigo que se segue busca apreciar acerca da importância das formulações estéticas e filosóficas românticas – tais como elas surgem muito particularmente no Romantismo de Jena - e seu rebatimento na obra de Hegel e de pensadores que se inscrevem em sua tradição e sob sua influência. Trata-se de uma forma bem conhecida de entender a modernidade e que nos lega como imperativos culturais, tanto a necessidade de analisar a fragmentação, o empobrecimento existencial e alienação humanos como traços fundamentais da cultura que surge com o industrialismo, como, de resto, coloca a superação desses problemas - mediante o investimento na ideia de um ser humano pleno - como pauta filosófica de implicações políticas significativas. Ademais, a relevância desse tema para a constituição de uma tradição sociológica clássica crítica parece evidente, como o testemunharia a obra do jovem Marx.

Palavras-chave: Romantismo de Jena; estética; alienação; Hegel; Marx

¹ Doutor em Sociologia pela Universidade de Lancaster. Pós-doutorado em Sociologia pela Universidade de Lisboa. Docente e pesquisador no Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: ferjonatas@gmail.com

Introdução

Para autores como Rüdiger Safranski (*O Romantismo*), Andrew Bowie (*Do Romantismo à Teoria Crítica*), Maurice Blanchot (seus ensaios sobre o *Athaeneum*, por exemplo), ou Phillippe Lacoue-Labarthe (*O Absoluto Literário*), devemos ressaltar a importância da cultura romântica alemã, em especial do Romantismo de Jena, em negociações e delimitações decisivas da condição moderna. Essa influência, que se estende a movimentos estéticos de caráter neo-romântico, como é o caso do surrealismo ou do expressionismo, instaura-se de forma bastante curiosa em autores aparentemente alheios ou mesmo críticos com respeito a qualquer impulso romântico. Esse é o caso de Hegel e Marx, sobre quem nos deteremos neste ensaio. A apreciação deste vínculo intelectual pode tanto revelar aspectos importantes na contribuição desses dois autores, quanto lançar algumas pontes sobre o que tradicionalmente tem sido pensado como antinomia entre uma *modernidade estética e diluidora*, por um lado, e outra *sólida e racional* (para usarmos os termos de Marshall Berman), por outro. Nesta direção já apontava o ensaio de Frederic Jameson (2001) sobre “O ‘fim da arte’ ou ‘fim da história’”, ou seja, seria possível encontrar em Hegel elementos teóricos para pensar a estetização da realidade que encontramos em formas pós-modernas de reprodução do capitalismo. A análise de tais

elementos, por seu turno, passaria por dar conta de um débito teórico, de Hegel, para com o Romantismo de Jena.

Há, no terreno dessas interseções, um tema que me parece fecundo para perceber as negociações produzidas entre perspectivas estéticas e racionais do mundo moderno. Preocupações como a *perda de unidade da experiência humana*, o *estranhamento do ser humano com respeito a si próprio*, o ato de tomar para si a tarefa de *refletir acerca da alienação dos indivíduos no contexto da modernidade*, e de propor caminhos mediante os quais uma unidade da existência pudesse ser alcançada, marcam a obra de nomes como os de Friedrich Schlegel, Novalis, Schelling, tanto quanto a obra de Hegel ou de Marx. É perceptível, não obstante, que a conexão que deveríamos inicialmente estabelecer entre o Romantismo de Jena e Hegel seria de oposição – essa oposição parece igualmente clara na obra de Marx, para quem o Romantismo obviamente não passaria de uma expressão de descontentamento pequeno burguês. A maneira como Hegel se apropriou do legado iluminista, bebendo seu cálice de vinho todo 14 de julho e mantendo “ao mesmo tempo uma postura conservadora, fiel ao Estado” (SAFRANSKI, 2010, p. 213), o faz suspeitar da ousadia individualista romântica. Hegel é um defensor da razão na vida moderna, de uma filosofia científica, um pensador para quem o sistema tinha importância crucial. Dessa perspectiva, ele é o oposto da sensibilidade romântica, de sua ironia, sua crença na

capacidade da arte promover a superação das antinomias da vida moderna.

No Romantismo de Jena, entretanto, e disso não devemos esquecer, a arte se torna filosófica. A produtividade desse espaço filosófico e estético tem se constituído em um repositório importante de esperanças de superação das antinomias da vida moderna. O projeto da filosofia de Hegel não era insensível a esse aceno, no que pese afirmar o papel central que uma razão científica e historicamente realizada teria na superação daquelas mesmas fraturas. Hegel concorda assim, em princípio, não apenas com o diagnóstico produzido pelo Romantismo alemão, mas com o ímpeto que o animava: *a necessidade de buscar uma superação para o mal-estar moderno*, para a *alienação* que marcava esta realidade política, econômica e cultural. Se a terapêutica encontrada para curar certas chagas da modernidade o particulariza, seu diagnóstico é amplamente coincidente com o de pensadores como Schelling, Novalis ou Friedrich Schlegel. Para todos, a vida moderna radicalizaria a tendência humana ao auto estranhamento, ao fato de encontrarmo-nos fraturados entre esferas de exigências díspares: nossa razão estranha o que sentimos, nossos desejos são recorrentemente reprimidos pelas necessidades objetivas do cotidiano, nossa individualidade não consegue se expressar nas tendências mais amplas da vida, na totalidade do sistema sob o qual vivemos. Tanto Hegel, como aqueles diretamente influenciados por sua obra, teriam pouco a dizer acerca do tema da alienação

sem a contribuição romântica, *sem esta busca por um âmbito da existência no qual o ser humano pudesse se realizar de modo pleno.*

Uma maneira de abordar a influência que o Romantismo exerce sobre Hegel é considerar os seus estudos sobre o belo, sobre a arte. Neste sentido é que Taylor considera a importância da obra de Herder na filosofia hegeliana. Tradicionalmente associado ao “Tempestade e Ímpeto”, Herder opunha-se à análise objetificadora do ser humano que prevaleceria no pensamento iluminista e que o reduziria à condição de “sujeito de desejos egoístas, em relação aos quais a natureza e a sociedade meramente forneciam os meios de satisfação” (TAYLOR, 2005, p. 12). Em lugar disso, propunha o homem como um “objeto expressivo”.

“A vida humana era vista como possuidora de uma unidade mais propriamente análoga à obra de arte, na qual cada parte ou aspecto só encontra seu significado próprio em relação com todos os outros” (Ibid.).

Se a sociedade moderna transforma a vida num amontoado disparatado de elementos, e os indivíduos em espaços nos quais “razão e sensibilidade”, “corpo e alma”, encontram-se cindidos, a qualidade *analítica* da ciência, raciocina Herder, age de modo a recrudescer essas mesmas antinomias. Caberia, pois, à arte buscar uma síntese expressiva, uma unidade estética da vida em que o todo e as partes estivessem em perfeita harmonia (Cf HEGEL, 1989, p 66).

Para Hegel, a expressão artística fornece ao ser humano uma experiência intelectual e ao mesmo tempo sensível que se diferencia da luta pela sobrevivência e de certo nível de animalidade implícita nos cuidados com nossa sobrevivência física. Se a arte desempenha aqui um papel tão importante é porque ela resistiria a toda instrumentalização, ele raciocina. Nela nos damos conta do espírito, ou seja, de nossa vocação para a universalidade. A perspectiva de que cada indivíduo encontre a expressão de sua condição de ser universal, entretanto, só é concebível como experiência temporal, o que vale dizer: só é possível dentro de um determinado contexto cultural. E aqui voltamos ao vínculo que associa Herder e Hegel:

“o Volk como Herder o descreve é o portador de uma determinada cultura e sustenta seus membros, que só podem se isolar ao preço de um grande empobrecimento. Estamos aqui no ponto de origem do nacionalismo moderno” (TAYLOR, 2005, p. 13).

No expressivismo de Herder, Hegel encontra tematizada a possibilidade de unidade entre indivíduo e comunidade (ou nação), particularidade e totalidade, corpo e mente. E mais: “Como um ser expressivo, o homem tem de recobrar a comunhão com a natureza, que foi rompida pela postura analítica e dissecadora da ciência objetificadora” (Ibid., p. 13 e 14). A realização do potencial universal de cada individualidade passaria, assim, pela cultura nacional onde ela está inscrita. São conclusões semelhantes a

essas que constatamos no famoso texto que Hegel dedica à poesia (HEGEL, s/d, p. 37 e 38).

É claro que Taylor percebe os limites da influência de Johann Gottfried von Herder na obra de Hegel. Seu rousseauismo, sua descrença no caráter abstrato do exercício filosófico, na universalidade da razão beira ao irracionalismo. Para ele, por exemplo, *o ensino da lógica, da matemática, das ciências, e da filosofia, com suas pretensões universais, é pedagogicamente artificial e em última instância culturalmente alienante*. Não deve, portanto, ser ensinada aos segmentos mais humildes da população – seu lugar na pintura ampla da cultura de uma nação é outro. A educação do povo deve significar o fortalecimento de cada indivíduo nas lições práticas de sua própria cultura (Cf. HERDER, 2002, p. 11). A perturbadora curiosidade da especulação filosófica se opõe à tranquilidade que o povo deveria desfrutar. O anti-iluminismo de Herder não corresponde àquilo que a filosofia hegeliana tem de mais caro, isto é, a certeza de que a própria razão poderia livrar a modernidade das mazelas da fragmentação, da objetificação e da instrumentalização da vida. Porém, mesmo em seu irracionalismo, há lições preciosas a serem aprendidas. Tomemos como exemplo a crítica que ele realiza ao conteúdo abstrato de certas filosofias da ética, sua incapacidade de servir ao homem comum (Cf. HERDER, 2002, p. 10). Há aqui ideias muito próximas àquelas que constituíram a base da

crítica hegeliana à deontologia kantiana. Já encontramos aqui evidência da necessidade de uma *realização histórica do espírito*, de sua *expressão concreta e temporal no mundo*. *E se a arte não é, para Hegel, o fundamento desse projeto, ela é absolutamente vital na tarefa de apresentar o espírito à sensibilidade humana, à sua corporeidade*. Vejamos isso mais de perto.

1. A questão estética em Hegel

Ao propor uma discussão filosófica acerca do belo artístico, uma primeira constatação é apresentada: *a arte não é algo útil*, ou seja, *ela se recusa por princípio a toda instrumentalização*. Para Hegel, a arte tem um fim em si própria, tem sua própria essência, sendo inconcebível que ela venha a se subordinar a qualquer coisa que lhe seja externa: engajamento político, moral ou busca de sucesso comercial, por exemplo. Embora desprovido de utilidade, o belo artístico seria, todavia, fundamental.

“La necesidad general del arte es, pues, lo racional, o sea, el hecho de que el hombre ha de elevar a la conciencia espiritual el mundo interior y el exterior, como un objeto en el que él reconoce su propia mismidad” (HEGEL, 1989, p. 34).

A arte é, pois, uma forma de mediação entre o sensível e a razão, entre o interno e o externo, em que o ser humano expressa sua espiritualidade e testemunha a tendência de espiritualização do cosmos – pois o homem, em sua essência e

naquilo que produz, “é o veículo da vida espiritual do *Geist*” (TAYLOR, 2005, p. 59).

Em sua qualidade expressiva, a manifestação artística apresenta as contradições e limites de uma espiritualização que é sempre histórica. Retornar à forma como essas contradições foram representadas é, pois, seguir o progresso do espírito humano em direção à razão, ao reconhecimento de si, à vitória sobre a alienação.

“Pues el espíritu, antes de llegar al concepto de su esencia absoluta ha de recorrer diversos estadios que se fundan en ese concepto mismo. Y al despliegue del contenido que él se da a sí mismo corresponde un curso correlativo de configuraciones artísticas, en cuya forma el espíritu, como artístico, se da a sí mismo la consciencia de sí” (HEGEL, 1989, p.68).

Que estágios seriam esses? Hegel nos responde com uma tipologia ternária que, por seu turno, comporta variações internas: o *simbólico*, o *clássico* e o *romântico*. Discorramos um pouco acerca dessas etapas de desenvolvimento do espírito. *Através delas, teremos a oportunidade de perceber a teoria da história hegeliana operando como resposta possível à questão da superação da alienação do ser humano.*

Algo crucial na caracterização da arte simbólica seria a imaturidade que o ser humano teria para transformar a matéria de acordo com a idealidade do espírito. Assim, a representação, sua qualidade, é uma questão importante

para Hegel. A arte simbólica, para ele, evidencia uma imaturidade técnica, mas fundamentalmente uma imaturidade do espírito humano em se colocar adequadamente e reconhecer a si em sua idealidade. Ela é “indeterminada”, falta-lhe “clareza” e, portanto, “verdade” (HEGEL, 1989, p. 71). Como representação inadequada, mas que já mostra a presença do espírito, de uma razão universal, um leão pode se converter em “determinação abstrata” da força, por exemplo (Ibid.). A inadequação que o simbólico carrega em si, essa distância entre ideia e expressão concreta, é, ela própria, matéria para a consciência do espírito (Ibid.). O simbólico em sua desmedida gera uma arte vocacionada para o sentimento do sublime, a esse sentimento de desproporção que, se por um lado nos remete à própria capacidade transcendental do espírito, por outro, é marcadamente negativo, visto ser caracterizado por uma forma de expressão precária, inadequada para pensar a transcendência (Ibid., p. 72).

A forma artística clássica corresponde, para Hegel, à solução de dois problemas que caracterizam o estágio simbólico. Esta última, como vimos, é imperfeita porque a idealidade que ela busca expressar permanece abstrata e a forma simbólica permanece inadequada àquele conteúdo. O progresso do espírito, portanto, age de modo a resolver essa dupla deficiência. A arte clássica traduz perfeitamente conteúdos perfeitos, equilibra harmoniosamente forma e conceito. Esse passo

adiante, evidentemente, deve ser entendido não apenas como uma vitória formal, mas como amadurecimento do espírito no sentido do seu auto-reconhecimento. Não é fortuito, portanto, que a idealidade das formas clássicas encontre como principal expressão a forma humana.

“Con frecuencia el personificar y humanizar han sido denigrados como si fueran una degradación de lo espiritual. Pero el arte, en tanto tiene que conducir lo espiritual a la intuición sensible, no pudo menos de pasar a esta humanización, pues el espíritu sólo en el cuerpo humano aparece de manera adecuadamente sensible” (HEGEL, 1989, p. 73).

A arte clássica consegue uma perfeita harmonia entre forma e conceito. Qual motivo de o espírito não se contenta com esse equilíbrio? Poderíamos dizer que na arte clássica o particular se espiritualiza, que a natureza encontra sua idealidade na forma humana, porém o espírito que aí se expressa não é absoluto. Isso vale dizer que não apenas a trajetória cultural do Ocidente é aqui privilegiada, mas o Cristianismo, no qual o destino da espiritualidade é o absoluto. Há algo mais. É preciso que essa espiritualidade na arte se descubra como interioridade, como subjetividade e possibilidade de auto-reconhecimento. Todos sabemos que a subjetividade é um conceito moderno, que as formas clássicas de expressão artística não se estruturam a partir de dramas subjetivos. Falta ao clássico, portanto, a subjetividade como questão ética, quer dizer, como

primazia do indivíduo responsável por seus atos diante do absoluto, e que traduz a espiritualidade como interioridade. Ora, esse diagnóstico clama pelo romântico (HEGEL, 1989, p. 75), em cujo âmbito o mundo interior constitui terreno fundamental. *Mas o mergulho nessa interioridade, na medida em que despreza o universal, o racional, e mesmo o formal é também o limite do Romantismo* (Ibid.). O auto-reconhecimento aqui não pode ser levado às últimas consequências precisamente por seu solipisismo, pela impossibilidade de reconhecimento do outro neste processo. Em outras palavras, a partir da interioridade romântica o ser humano também não pode vencer sua alienação.

Parece suspeito a Hegel qualquer projeto que proponha retirar o ser humano de sua alienação, de sua fragmentação com relação a si mesmo e com relação ao mundo que o cerca, que signifique retornar a uma relação imediata com a natureza. Esse poderia ser o projeto de Rousseau, ou ao menos daquilo que encontramos expresso em alguns de seus textos, tais como *Resposta sobre a origem e fundamento da desigualdade entre os homens* ou *Discurso sobre as ciências e as artes*, mas não o de alguém que defende a realização progressiva do Espírito Absoluto na terra. Se tal unidade tivesse alguma viabilidade para além do contingente, raciocina Hegel, ela não teria sido superada por uma forma mediada pela razão e pela técnica. *O amor romântico, por exemplo, pode dar a sensação momentânea de plenitude,*

mas ela é passageira; do mesmo modo, é possível dizer que uma relação imediata com a natureza em que predominem as sensações de harmonia, proporção e o sentimento vital que nos desperta a beleza, é, para Hegel, fundamentalmente instável, incapaz de forjar um projeto civilizador. Ou seja, tal “imediação” é necessariamente contingente e, enquanto, tal afasta o espírito de sua mais alta vocação (cf. GONÇALVES, 2001, p. 18).

O Romantismo satisfaz uma necessidade histórica de radicalizar a espiritualidade da arte no sentido da interioridade do ser humano, isto é, no sentido de sua subjetividade: a verdade significa convicção íntima (cf. BERLIN, 2000, p. 10 e seq.). Herdeiro cultural do Cristianismo, de sua valorização da alma do indivíduo como ser responsável por suas escolhas, pode-se dizer sobre a arte romântica aquilo que é dito sobre a poesia lírica: “O homem, ciente da sua subjectiva interioridade, vê-se a si próprio e torna-se para si mesmo, uma obra de arte” (HEGEL, s/d, p. 230). Mas em que sentido o homem transforma a si mesmo em obra de arte? No sentido de que sua idealidade, a espiritualidade que o caracteriza, já não precisa ser projetada sobre o mundo externo, e quando o faz é para encontrar ali apenas um pretexto para reconhecer o sujeito livre, o indivíduo como centro da atividade artística. Neste sentido, o Romantismo como consciência cultural de si é baseado na soberania imposta pela imaginação subjetiva sobre o mundo externo – e aqui encontra-se também sua limitação.

A crítica à soberania da imaginação se reflete em aspectos específicos da apreciação hegeliana do Romantismo, como ocorre, com sua má disposição com respeito à ironia, marca registrada de Novalis e Friedrich Schlegel, por exemplo. *A ironia é para Hegel fruto de um perspectivismo, de um subjetivismo que corrói a pretensão civilizadora da filosofia, seu afã de encontrar fundamentos.* O objeto central de suas críticas aqui é a herança fichteana tal como ela se apresenta no Romantismo e mais particularmente na obra de Friedrich Schlegel. “Fichte establece el yo y, por cierto, un yo abstracto y formal, como principio absoluto de todo saber, de todo conocimiento y razón” (HEGEL, s/d, 61). Mas, ele argumenta, se tomamos como dado de partida este ego formal e abstrato, “nada es valioso como considerado *en sí y para sí*” (Ibid., p. 62). O que faltaria a Friedrich Schlegel é exatamente a materialidade do mundo, cancelada por este eu formal que procura se impor de modo voluntarista sobre o real. Pois, se nenhum objeto tem um valor intrínseco, um valor que não esteja submetido ao arbítrio do eu, como eles pretendiam, qualquer forma que a expressão filosófica e artística tome será contingente, puro jogo imaginativo, fantasia. Em Schlegel, a própria subjetividade não escapa à produtividade infinita da imaginação (Ibid. p. 62 e 63). Mas, para Hegel, esse perspectivismo, esse produtivismo e esse solipsismo radical apontam para a alienação, para a impossibilidade de os seres humanos se realizarem plenamente no mundo e não para sua superação.

Para Andrew Bowie, Hegel não pode simplesmente aceitar que a especulação filosófica seja marcada por uma produtividade infinita, como o queriam os românticos. “A metáfora do desabrigo é, claro, muito comum no período moderno. O ponto desta metáfora é que se a jornada da mente na modernidade é infinita, ela nunca realmente pode chegar em casa” (BOWIE, 2003, p. 96). E algumas linhas adiante Bowie faz a pergunta decisiva que está não apenas no centro das divergências entre os românticos e Hegel, mas também para entendermos mais propriamente o que essas tensões revelam acerca da questão da alienação no mundo moderno.

“O que ocorreria, entretanto, se não houvesse uma certeza de retorno ao começo? O que ocorreria se a única possibilidade fosse continuar viajando por tanto tempo quanto parecer existir motivo para fazê-lo, mesmo se não haja garantia que se chegue de fato em algum lugar?” (BOWIE, 2003, p. 97)

Neste sentido, a postura de alguém como Friedrich Schlegel com relação à verdade é, como propõe Bowie (Ibid., p100), antifundacionalista. Tendo com a realidade apenas uma relação formal, abstrata, ele pode ironizar imoderadamente, pois nada vale tanto assim—ou seja, a filosofia não pode aspirar, como desejaria Hegel, o valor da verdade. *A indeterminação e inquietação formal românticas, base cultural de todo modernismo que virá, é criticada por ele com sendo fundamentalmente niilista.* A crítica ao subjetivismo, ao niilismo que dele decorre, estende-se ao que ele julga ser um abandono da verdade.

“Esa es la significación general de la ironía divina, como concentración del yo en sí mismo, para el cual están rotos todos los vínculos y que sólo quiere vivir en la felicidad del propio disfrute. Fue Friedrich von Schlegel el que descubrió esta ironía, y muchos otros han hablado y siguen hablando de ella con mayor o menor acierto o desacierto [...] Si el yo se queda en esta posición, todo se presenta para él como nulo y vano, con excepción de la propia subjetividad, que con ello es también hueca, vacía y fatua” (HEGEL, s/d, p. 63).

A ironia torna a distinção entre grande e o pequeno igualmente sem importância, assim como verdadeiro e o falso, bem e o mal. Tudo se encontra, sob sua força corrosiva, borrado sob a mesma fantasia individualista e “fátua”. Aqui Hegel faz questão de distinguir entre o irônico e o cômico. Neste último encontramos uma força moralizadora que a ironia desconhece. Essas observações sobre o conhecido traço da obra de Friedrich Schlegel, e que se projeta sobre o Romantismo alemão como um todo, são fundamentais para compreendermos, por fim, a análise dos limites culturais desse movimento cultural, segundo a perspectiva hegeliana. Ele foi fundamental para trazer a interioridade como um momento de realização do Espírito no mundo; sob sua marca o próprio espiritual na arte se torna mais claro, mas apresenta limites que precisariam ser superados. É necessário que o clássico e o romântico, a adequação formal que fala da verdade do mundo externo e a esta outra que fala da interioridade humana, encontrem-se numa síntese que os supere.

Essa superação, sabemos, se opera no sentido da dialogia, da subjetividade que só pode se reconhecer através da razão numa outra subjetividade.

2. A hierarquia entre as artes

A primeira coisa que salta aos olhos na leitura do livro que Hegel dedica à poesia é a existência de uma hierarquia entre as artes, hierarquia subjacente à sua teoria da história como um todo. Há culturas que realizam mais plenamente o espírito e outras que se encontram ainda na infância da História, assim como, há artes mais espirituais e artes menos espirituais. Pois, se por um lado, a razão na história só se realiza e se desenvolve de modo concreto, isto é, na materialidade de uma cultura sempre temporal e espacialmente delimitada, existem, por outro lado, formas concretas de expressão onde o Espírito Absoluto se realiza mais adequadamente. Assim, é possível também dizer que os materiais de que se servem as artes plásticas limitam sua capacidade de imprimir o espiritual nas formas sensíveis quando a comparamos a outras formas artísticas. É possível dizer que encontramos no espaço que compõe a expressão artística gradações entre uma menor e uma maior idealidade, uma ordem que iria da arquitetura, à escultura, à pintura. Por esse motivo, infere Hegel, é que os templos gregos precisavam ser adornados com estátuas que ampliassem seu conteúdo espiritual – e os deuses eram humanizados, pois no ser humano o Espírito se realiza mais

plenamente que em qualquer outro ente natural. A estátua grega, por seu turno, é dotada de um sentido de interioridade que uma coluna, uma edificação, mesmo que religiosa, não pode ter. Mas, no que diz respeito às esculturas da antiguidade clássica, o mármore ou o bronze são também limites para essa síntese que se opera entre espírito e matéria.

Há outros tipos de manifestação artística em que a idealização pode ser realizar de forma ainda mais plena. Tomemos a música como exemplo.

“Como dissemos, é a música que ultrapassa a fronteira do visível, ao exprimir a interioridade como tal e os sentimentos subjectivos, não já com o auxílio de figuras plásticas, mas por meio de vibrações sonoras. Ao proceder assim, ela transporta-nos ao outro extremo: ao da inexplicita concentração subjectiva, em que o conteúdo só encontra nos sons uma expressão simbólica” (HEGEL, s/d, p. 10).

A associação entre música e interioridade precisa ser entendida. Claro, o sonoro é, como explica Hegel, invisível e, enquanto tal, dá-nos a impressão de uma presença que não é propriamente material, de uma sensibilidade ao invisível. Haveria algo mais que sonoro, mais que sensível na música, ele explica: o canto de uma ave, por exemplo, perde todo o seu encanto se descobrimos que é produzido por um apito. Na música há um elemento de interioridade que nos fala mais plenamente da idealidade do espírito humano do que a escultura, portanto. Ora, dizer que a música é

mais subjetiva, pois é isso que está sendo proposto, parece fazer sentido. Trata-se, supostamente, de uma linguagem da pura emoção, ou seja, que se dirige diretamente ao sensível no humano, ao seu sentido de unidade com o mundo, que o torna pleno por alguns momentos. Ocorre-me aquela famosa reflexão de Horkheimer e Adorno sobre Ulisses e o canto das sereias. *Onde a música se instala, uma postura de objetividade, distanciamento e precaução se tornaria difícil de ser sustentada.* O cauteloso Ulisses ouvia música com uma convicção romântica e uma atitude técnica, iluminista em relação ao lugar da arte no progresso da civilização.

Quando falamos da relação do Romantismo alemão com a música devemos, além disso, mencionar a forma surpreendente que esta alcançou na obra de compositores como Beethoven, Mendelssohn, Schubert. Porém, exatamente porque a música é entendida como expressão radical de interioridade, de subjetividade e emoção, para Hegel ela não poderia ocupar o lugar mais destacado na hierarquia entre as artes.

“Com efeito, considerado em si mesmo, o som é desprovido de qualquer conceito e assenta em relações numéricas; deste modo o lado qualitativo do conteúdo espiritual corresponde às relações quantitativas e às diferenças de tempo, contrastes e mediações que elas comportam, mas somente de uma maneira geral; a precisão qualitativa como tal não pode ser totalmente expressa pelo som”. (HEGEL, s/d, p. 10)

Fácil perceber, na citação acima, o lugar destacado que a palavra ocupa como meio privilegiado mediante o qual o conceito, a razão e o espírito se apresentam diante de nós, possibilitando o seu reconhecimento. Derrida talvez dissesse a esse respeito que logocentrismo é precisamente isto: o privilégio da palavra como índice da presença do espírito, a fantasia de um ser que estaria pleno em si próprio, vencedor de sua própria alienação histórica. É na poesia, portanto, que a arte encontraria sua forma mais elaborada de idealização. É ela que em princípio poderia constituir uma síntese entre a interioridade da música e a exterioridade das artes plásticas; é ela que poderia espiritualizar plenamente o mundo externo e, ao mesmo tempo realizar a interioridade como algo que, em sua exterioridade, pode ser compartilhado. Aqui podemos perceber o modo como Hegel opera a ideia de síntese como superação de uma contradição, como sua resolução num plano mais elevado. De modo semelhante à música, na poesia realiza-se a “percepção imediata da alma por si mesma e em si mesma, princípio de que carecem a arquitetura, a escultura e a pintura” (Ibid. p. 10-11) - estas se realizam como objetos exteriores à consciência. Por outro lado, a poesia recupera da pintura e escultura, por exemplo, uma capacidade de representar, que a música perde, dada a interioridade sob a qual ela é produzida e vivenciada. Essa capacidade de representar é dinâmica, sensível ao movimento das coisas – de uma forma que a escultura, a arquitetura

e a pintura desconhecem -, além de ser capaz de representar também a interioridade. Assim, a poesia

“amplifica-se até formar com as representações, as intuições e os sentimentos interiores, um mundo objectivo, que mantém quase toda a precisão da escultura e da pintura, e é, além disso, capaz de representar de forma mais completa que qualquer outra arte a totalidade de um acontecimento, o desenvolvimento da alma, de paixões, de representações ou a evolução das fases de uma ação” (Ibid).

Para Hegel, o paradigma do simbolismo é a arquitetura, assim como a escultura se realiza mais plenamente no classicismo e a pintura e a música no Romantismo. Uma hierarquia entre os estilos, portanto, corresponde também a uma hierarquia entre as artes. Quanto mais próxima do *logos*, mais humana, mais espiritual é a arte, e portanto mais desenvolvida. “Pela sua essência, é a poesia a arte que melhor do que qualquer outra, apresenta maiores possibilidades de um tal desenvolvimento libertador. Ela assim se conduz na criação artística, quer dotando de uma existência real cada forma particular, quer libertando-se da dependência em relação a um determinado tipo de concepção e de conteúdo, seja simbólico, clássico ou romântico” (Ibid. p. 21). Mas, se a poesia só pode realizar seu potencial na história, é fundamental que percebamos ali mesmo seu “desenvolvimento libertador”, que percebamos o seu destino nas contradições que ela supera, sabendo de antemão aquilo que a distingue do prosaico, do mundo rotineiro de todos os

dias: “*O objecto verdadeiro da poesia é o reino infinito do espírito*” (Ibid., p. 30). Assim, ela busca “compreender uma multiplicidade de circunstâncias”, “mas deve apresentar este vasto conjunto de particularidades como estando subordinado a um só princípio” (Ibid., p. 33). A realização mais fundamental da poesia, portanto, está de atrelada a um monoteísmo de princípios capaz de pensar a diversidade, atrelada a uma reflexão sobre a essência do mundo que não deve ser confundido com a “consciência vulgar”, prosaica do mundo, que aceita os fatos particulares na insignificância de sua “acidentalidade” (Ibid., p. 35). Porém, a consciência poética nada é sem esses acidentes.

A poesia, experiência onde o geral e o particular se encontram de modo orgânico, vivo, muda no tempo e no espaço e essa variação está diretamente ligada à realização do espírito no mundo, o que vale dizer que encontraremos também nas diversas formas que ela adquire a expressão de uma ordem e uma hierarquia. Mas a forma de subordinação que um tal princípio estruturador do mundo implica é curioso, pois ele difere, por exemplo, do pensar técnico, no qual a particularidade é apenas um meio para atingir um fim. Na poesia cada particularidade conta com sua própria dignidade, “cada parte, cada momento é interessante em si, porque dotado de vida” (Ibid., p.44). E sobre isso já falamos: a arte não deve ser concebida como meio para a obtenção de nada; ela é essencial e, como tal, possui uma dignidade incompatível com a instrumentalização (Ibid. p. 57 e 58). Por

isso, uma leitura francamente evolucionista aqui teria que ser apreciada com um grão de sal. A poesia nos retira da “prosa da vida”, ou seja, de nossos engajamentos cotidianos em que o mundo se torna irrefletido e, portanto, instrumentalizável. *Que a poesia, a arte, possam ser pensadas como uma esfera privilegiada nesse exercício de combate à alienação, parece-me uma herança clara do Romantismo de Jena, no que pese Hegel não postular, repetamos, que a arte ocuparia o papel mais elevado na realização plena do ser humano.*

Na medida em que é um exercício de estranhamento com relação ao mundo dado, à prosa da vida, a poesia é um ato crítico (Ibid., p. 89). Acerca do tratamento poético da vida quotidiana, poderia ser dito aquilo que Hegel diz acerca de certos constrangimentos que o poeta tem para se expressar, como, por exemplo, o uso da rima. Esse obstáculo não constitui um limite à expressão poética, mas um elemento que o “eleva e ajuda” (p. 88). A poesia, portanto, está ligada à organicidade entre vida e espírito que nos permite retomar algo já dito ao longo deste ensaio: para Hegel, a história, seu desdobramento em contingências, estão inextricavelmente relacionados à realização da razão no mundo. É a partir da contradição, da contingência, da particularidade que o espírito se desenvolve nesta direção. Constatar isso é um passo para apreciar a necessidade de se pensar a própria história da poesia como exercício através do qual se perceberá a direção rumo à

qual esse desenvolvimento se produz. Isso me levaria agora a discorrer sobre poesia épica, sobre a poesia lírica e sua síntese na poesia dramática. Porém, esse é um esforço que nos distanciaria da última parte deste ensaio. Passemos a analisar a forma como a herança hegeliana, no que concerne à questão da alienação, foi tratada pelos seus herdeiros mais diretos.

3. A herança hegeliana

É comum que se fale acerca da disputa do legado hegeliano entre teóricos de orientação conservadora e progressista, de direita e de esquerda, que se segue à sua morte em 1831. O tamanho deste legado está intimamente ligado às interpretações que procuraram corrigir ou completar o que seria um sentido geral da obra do grande filósofo. Kolakowski (1978, p. 81) se expressa a esse respeito do seguinte modo: “Em particular, não era absolutamente claro até que ponto o conservadorismo político de Hegel era a consequência natural de sua filosofia da história”. Consideremos a contribuição de Cieszkowski para este debate, isto é, sua crítica de que, ao não se debruçar sobre o futuro, essa filosofia era necessariamente incompleta e a dialética hegeliana se tornaria uma forma de buscar legitimar o *status quo* político alemão. O realismo metodológico hegeliano, ou seja, sua recusa em abrir sua filosofia a utopias ou a uma investigação de como o

mundo deveria ser, evidenciaria uma postura conveniente, pragmática, algo esperado de um intelectual tão abertamente apoiado pelo estado prussiano. Quando da publicação da *Filosofia do Direito*, por exemplo, o ministro da Cultura da Prússia, Karl zum Altenstein, o parabenizou da seguinte forma: “O senhor dá à filosofia a única e verdadeira postura em relação à realidade, e assim o senhor terá certamente sucesso em preservar seus ouvintes da presunção nociva que exclui o que existe sem o ter reconhecido e que, especialmente em relação ao Estado, gosta de criar arbitrariamente ideais sem sentido” (apud SAFRANSKI, 2010, p. 213). Hegel já criticara o voluntarismo romântico, a sua não observância do movimento universal mediante o qual o Espírito se realizaria no mundo. O particular não pode pretender se impor sobre o universal, ele observaria, *todo voluntarismo, subjetivismo, toda reivindicação de mudança radical na sociedade é uma forma de imaturidade e não uma forma de vencer a alienação do ser humano de si próprio*. Essa máxima poderia ainda ser traduzida em sua versão panglossiana mais conhecida e que consta na *Filosofia do Direito*: “o racional é real; o real é racional”.

Com respeito a Cieszkowski, Kolakowski e Mclellan são unânimes em afirmar que é precisamente ao *elemento de voluntarismo, que Hegel condena no Romantismo*, que o velho conde polonês recorrerá para criticar a filosofia da história deste último, nos anos que se seguem à sua morte.

“A filosofia deveria se tornar um ato da vontade em lugar de meramente reflexão e interpretação, e deveria se voltar para o futuro em lugar do passado. De acordo com Cieszkowski, o racionalismo hegeliano proibiu à filosofia considerar o que seria, e ordenou-a que se contentasse com o que tinha sido” (Ibid., p. 85).

O futuro, para ele, seria uma síntese que o sistema hegeliano não estaria disposto a realizar: entre subjetividade e natureza, entre pensamento e ação, liberdade e necessidade, Deus e o mundo (Ibid. p. 86). Chamamos particularmente atenção à *síntese entre pensamento e ação*, uma ideia que pode ser remontada ao pensamento de Fichte, em seu desejo de encontrar um elemento essencial que ultrapassasse as antinomias da arquitetura crítica kantiana, e que será importante também no pensamento marxista. E, assim, para Kolakowski, Cieszkowski

“desempenhou um papel essencial na pré-história do marxismo ao expressar em linguagem hegeliana e no contexto dos debates hegelianos a ideia da futura identificação (não meramente reconciliação) da atividade intelectual e prática social. Foi desta semente que a escatologia marxista cresceu” (Ibid. 88; Cf MCLELLAN, 1969, p. 22 e 23).

É já em nome de uma filosofia da ação que ele fala – e o faz a partir de uma influência fundamental ao Romantismo de Jena. De um modo geral, a esquerda hegeliana não podia admitir que a negatividade, elemento estruturante na dialética, pudesse ser cancelada segundo conveniências de

legitimação de um regime político particular. A esse respeito, Feuerbach, por exemplo, escreve nas páginas iniciais de *Princípios da filosofia do futuro*:

“A filosofia hegeliana foi síntese arbitrária de diversos sistemas existentes, de insuficiências - sem força positiva, porque sem negatividade absoluta. Só quem tem a coragem de ser absolutamente negativo tem a força de criar a novidade” (2002, p. 14).

No fundo, há algo de potencialmente niilista na negatividade dialética, ou seja, na ideia de um espírito que se desenvolve sob as bases de sua própria autocrítica e autodestruição (KOLAKOWSKI, 1978, p. 81). Hegel estava atento a esse inconveniente quando rejeitou o que ele chamou de “mau infinito” na filosofia romântica, ou seja, um desejo de plena produtividade, uma estética que se recusava a ideia de uma realização última do ser humano, uma catarse final da história da humanidade.

Já nos referimos a essa atitude no que ela significa para a subjetividade romântica: uma inquietação que não pode ser mitigada, um reconhecimento de si como excesso, indeterminação, ou um conflito fundamental e inevitável que se colocaria para além de toda possibilidade de conciliação (BERLIN, 2000, p. 13 seq). Para Hegel, todavia, tratava-se de pensar a filosofia como algo que poderia se realizar no mundo. Creio que o seu embate com o Romantismo de Jena, e posteriormente dos hegelianos de esquerda com a obra do grande mestre, traduz um tema fundamental que

nos lega a filosofia do século XIX: numa sociedade da mudança constante, do “progresso” constante, se quiserem, a ideia de realização pleno do potencial humano surge como forma de nos assegurar contra os riscos do niilismo. Sem esse horizonte, nenhuma história vivida aparentemente teria valor - diante do fato de que tudo que existe “mereceria morrer”, ou estaria fadado à destruição. Hegel estava bastante consciente destes riscos quando criticava a ironia romântica, seu subjetivismo que não encontra um valor fundamental em nada que existe, seu gozo abstrato. Esse era um dos lados da questão. *Os hegelianos de esquerda, mais românticos, ou menos avisados que o velho mestre, não aceitavam os compromissos políticos que a ideia de fim da história, da realização do espírito no mundo, implicava*

Os hegelianos de esquerda também se afastaram paulatinamente da ideia de mediação, ou seja, do movimento dialético que torna a contradição, não algo absoluto, mas algo que determina sempre uma zona de negociação onde o conflito é minimizado. Mclellan (1969) fala a esse respeito da seguinte maneira:

“en realidad, los jóvenes hegelianos transformaron gradualmente la dialéctica de Hegel, en la que el concepto de mediación era esencial, por otra que sostenía que la mediación era anatema. En su controversia con Leo, Ruge ya hablaba de una ‘negación absoluta’, una expresión que Hegel jamás habría empleado en aquel contexto” (Mclellan 1969, p. 31).

Mas sem a ideia de mediação o que é a dialética? Sem a continuidade histórica que essa noção assegura, como o hegelianismo se protegeria do voluntarismo que ele tanto condenou? Influenciado por Feuerbach, o jovem Marx, entretanto, criticaria tal noção. É precisamente por não aceitar a ideia de mediação que Marx, na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, condena a noção hegeliana de Estado como espaço político de realização do universal, da razão. Para Marx, o Estado é a sociedade civil alienada de si, o particularismo de certos grupos sendo imposto como universalidade. Os pressupostos epistemológicos dessa recusa, todavia, já haviam sido dados pela filosofia de Feuerbach, que o jovem Marx aceita.

Tomemos sua tese de que a religião é a essência alienada do ser humano, e mais especificamente do ser humano em seu sentido coletivo, o ser humano como “ser da espécie”, como dirá mais tarde, sob sua influência direta, Marx. Sua solução para esse processo de estranhamento, embora marcada por um empirismo em tudo antidialético, é nitidamente hegeliana: pois é assim que entendo a ideia de realização do potencial divino da coletividade humana - e não simplesmente o repúdio, a negação da transcendência religiosa. A vida religiosa não é simplesmente um equívoco, mas a *essência alienada do humano que deve ser realizada*: a divindade é o nosso destino, o chamado vindo da plenitude de nossa essência. Não obstante, trata-se para Feuerbach de transformar a abstração filosófica hegeliana em

antropologia – e esse gesto também terá repercussões importantes na obra de Marx.

A argumentação feuerbachiana é sempre de um humanismo cristalino tanto em sua convicção quanto estilo. Marx, em seus primeiros escritos nem sempre consegue atingir essa qualidade, como o atesta a prosa demasiado rebuscada de *Para a Questão Judaica* ou da *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. Os argumentos de Feuerbach, no que pese essa diferença de estilos, produzem um efeito evidente no jovem Marx. Para ambos, o segredo da especulação hegeliana é transformar atributos de sujeito, ou seja, predicados, no sujeito da oração. Mas o que essa crítica implica? Em afirmar que o ser humano é o sujeito da história e suas são qualidades tais como, capacidade de criar, bondade, amor – essas qualidades não são abstrações, como pretendia Hegel, que se realizariam através do ser humano na história. O divino é apenas um predicado, uma produção histórica do ser humano quando este se encontra alienado de sua essência, de suas próprias qualidades. No hegelianismo, afirma Feuerbach, de sua condição de predicado o divino transforma-se em sujeito e o ser humano passa a predicar essa subjetividade como sua criatura (FEUERBACH, 2002, p.21).

O uso de aforismos por Feuerbach é algo plenamente coerente com seu empirismo, mas sobretudo com seu humanismo romântico, seu desejo

de reconduzir infinitude ao finito – e isso se opõe ao pensamento dialético que, ao seu ver, cancelaria a dignidade concreta, atual do ser humano em nome da realização da Ideia através da história. A propósito, podemos citar uma observação de Feuerbach acerca da arte. Para ele, a arte “promana do sentimento de que a vida neste mundo é a vida verdadeira, de que *o finito é o infinito* – promana do entusiasmo que vislumbra num *ser determinado e real o ser supremo e divino*” (p. 23). Na tradição ocidental, o humanismo grego, seu politeísmo, seria o lugar adequado de surgimento da arte. “Os cristãos foram artistas e poetas em *contradição* com a essência da sua religião, tal como a representavam, tal como era *objecto* de sua consciência” (Ibid.). Não há aqui uma contradição com a estética hegeliana, a não ser quando percebemos que Feuerbach deseja assentar os princípios de sua filosofia para o futuro na precariedade da imanência humana; enquanto Hegel constata nisso o próprio limite da arte em realizar plenamente a essência do ser humano – e em vencer o estranhamento do ser humano com relação a si próprio. A esse respeito já discorremos anteriormente. Falemos, então, disto que me parece tão simpático: a precariedade humana como princípio ético.

“Onde não existe nenhum limite, nenhum tempo, nenhuma aflição, também aí não existe nenhuma qualidade, nenhuma energia, nenhum espírito, nenhuma chama, nenhum amor. Só o ser indigente é o ser necessário. A existência sem necessidades é uma existência supérflua. O que é em geral isento de necessidades também não tem qualquer necessidade de existência. Quer ele seja ou

não é tudo um – um para si mesmo, um para os outros. Um ser sem indignação é um ser sem fundamento. Só merece existir o que pode sofrer. Só o ser doloroso é um ser divino” (Ibid., p. 27)

Assim, o amor não é um atributo do divino, do ser que se basta. Como este ser poderia amar? Só ama quem sofre; apenas a minha precariedade é a possibilidade de abertura para o outro, para o infinito que é o outro. O amor é a constatação empírica de que eu não me basto, de que sofrerei necessariamente, pois a existência da pessoa que me falta não me pode ser indiferente. Tudo isso significa também que, para Feuerbach, a vida do indivíduo humano só encontra sentido no coletivo. Daqui algumas conclusões controvertidas são tiradas.

“O homem é a essência fundamental do Estado. O Estado é a essência realizada, elaborada da essência humana. [...] O chefe do Estado é o representante do homem universal” (Ibid., p. 35).

Como se chega aqui ao Estado como realização da essência humana e ao chefe do Estado como representante do homem universal? Se tomarmos Marx da *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* como contraponto, concluiríamos que a resposta evidente seria: a religiosidade realizada no seio da antropologia filosófica de Feuerbach afinal não se distingue tão radicalmente das conclusões que Hegel havia chegado acerca do significado do Estado e do monarca. O monoteísmo realizado

na especificidade do homem coletivo ainda é monoteísmo. Se o amor é o vínculo que permite sequer a Feuerbach conceber a existência dessa coletividade, já no jovem Marx uma outra categoria se insinua. Entre o indivíduo e o Estado, a sociedade civil é proposta como espaço em que o político se instaura. *A sua dinâmica, fundada nos interesses particulares dos grupos, resulta necessariamente em conflito.* Alienação, então, nesse contexto, é produzida pela reivindicação histórica de um grupo particular à universalidade. Ela é, portanto, a impossibilidade histórica, *não ontológica*, de que o particular venha a encontrar em si o universal. Isto posto, *o jovem Marx também acredita na possibilidade de vencer a alienação, na possibilidade de realização da essência humana no homem universal, no “ser da espécie”.*

A relação entre Estado e sociedade civil constitui o âmbito onde Marx procurará afinar sua reflexão política. Ele encontra uma boa oportunidade para fazer isso ao se debruçar numa análise da *Questão Judaica*, de Bruno Bauer. Qual o argumento de Bauer, sobre o qual Marx se debruça? O judeu, enquanto particular, não pode pretender um reconhecimento no âmbito de universalidade que é o Estado. Sendo este um âmbito do homem universal, ali não cabe o reconhecimento de qualquer religião. Pretende o judeu obter reconhecimento civil, emancipação civil? Abandone a particularidade do judaísmo. Apenas na universalidade de

sua condição humana pode ele reivindicar direitos civis. “Só de um modo sofisticado, segundo a aparência, poderia o judeu permanecer judeu na vida do Estado” (BAUER apud MARX, 2009, p. 42).

Em *A Questão Judaica*, Marx já começa a operar neste texto uma crítica à noção de Estado como espaço de acomodação das contradições, como âmbito de realização da razão universal. Para Marx, parece estranho que a universalidade do Estado possa conviver com a legalização da propriedade privada. Isso parece uma conclusão evidente quando observamos que a dialética que o orienta sua visão do político encontra, neste momento, sua base interpretativa na sociedade civil. Já neste opúsculo, para Marx, a democracia é a possibilidade de que, na sociedade civil, o ser humano descubra não apenas suas necessidades egoístas, mas a si próprio como ser genérico – o que nos remete a Feuerbach e sua afirmação de no seio de toda individualidade verdadeiramente humana reside não apenas o EU, mas o TU. Passarei ao largo das considerações que Marx faz ao judaísmo e ao cristianismo. Mencionarei apenas isto:

“Qual é o fundamento mundano do judaísmo? A precisão prática, o interesse próprio [...] Qual é o culto mundano do judeu? O Tráfico (Schacher). Qual é o seu Deus mundano? dinheiro” (Ibid., 75).

O judaísmo é o espírito do capitalismo, de sua cultura do dinheiro. Para que não se tenha a impressão de antissemitismo neste velho judeu, vejamos:

“O cristianismo é o pensamento sublime do judaísmo; o judaísmo é a comum aplicação útil do cristianismo; mas essa aplicação útil só podia se tornar uma [aplicação] universal depois de o cristianismo, como religião acabada, ter completado teoricamente a autoalienação do homem relativamente a si [próprio] e à natureza” (Ibid., p. 80).

O dinheiro é a essência alienada do ser humano. Mais uma vez, temos aqui algo que Marx vai desenvolver nos *Manuscritos* e na *Crítica à Filosofia do Direito*: o capitalismo reduz o ser humano à particularidade, ao egoísmo e, no limite, à animalidade desejanete. E é por essa via que reproduz a alienação.

“O dinheiro rebaixa todos os deuses do homem – e transforma-os numa mercadoria. O dinheiro é o valor universal – construindo para si próprio – de todas as coisas. Roubou portanto ao mundo inteiro – ao mundo dos homens tal como à natureza – o seu valor peculiar. O dinheiro é a essência – alienada ao homem – do seu trabalho e da sua existência; e essa essência estranha domina-o, e ele adora-a” (MARX, 2009, p. 78).

A oposição Estado – sociedade civil, obviamente, Marx toma de Hegel. A redação da *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* constitui, portanto, um momento importante de afirmação de sua fé na democracia em contraposição a regimes políticos autoritários (monoteístas). Embora mobilizando argumentos feuerbachianos, o objeto final da crítica marxista afasta-se da ideia de um monoteísmo realizado na coletividade.

4. Alienação, dialética e mediação

Retornemos um pouco nosso argumento central, pois acredito que uma compreensão mais social da superação do estranhamento humano no mundo, como o entendia Marx, não é absolutamente distante da filosofia hegeliana. A arte mais uma vez pode nos servir como motivo para refletir a esse respeito. Creio, como Dennis Schmidt, que a relação que a filosofia hegeliana estabelece com a arte, e com a questão que perseguimos neste ensaio, nomeadamente, a alienação, pode ser condensada em suas considerações sobre a tragédia. Há ali um aspecto duplo a ser considerado: Hegel oferece uma teoria especulativa da tragédia, bem como

“a primeira teoria de especulação forjada no cadinho dessa questão. É uma tragédia que sugere, embora de forma silenciosa, que o único espectador competente da tragédia, o único que entende sua verdadeira natureza, é o filósofo que apreende a necessidade de observar a tragédia especulativamente” (SCHMIDT, 2001, p. 89).

Como isso se opera especificamente?

“Esse casamento da ideia do trágico, que apresenta uma concepção de vida rasgada, em agonia, com a especulação, que procura apreender todas as coisas, em sua relação mútua e de co-pertencimento, isto é, como a unidade é o casamento de opostos – ou ao menos parece” (Ibid.).

A unidade que a tragédia nos proporciona, ensina Hegel, não é algo transcendente às experiências, ou seja, algo a ser procurada fora do mundo dos fenômenos, mas uma ação filosófica especulativa a file a eles próprios (ibid.).

O trágico em Hegel, portanto, está no coração de seu pensar dialético, isto é, ele sempre aparece como consciência e elaboração de um momento de crise, “como crise da singularidade confrontada com a ideia, do único confrontado com o universal” (ibid.). Tomemos a tragédia das tragédias para Hegel. Em *Antígona* são apresentadas antinomias entre os imperativos da lei privada, do parentesco, por um lado, e da lei que regula a *polis*, por outro. Estas antinomias colocam em campos opostos Antígona e Creonte, cujas aporias da lei materializaria à perfeição este momento de crise e sua possibilidade de superação. (Ibid., p. 92). Um outro traço que marca o interesse hegeliano pela tragédia seria sua relação com o destino:

“a tragédia se torna o modelo para pensar a operação da história [...]; ao ver a tragédia nós testemunhamos o desdobrar inexorável da força histórica, e, em contrapartida, a história passa a ser vista como da trajetória trágica” (Ibid., p. 93).

A elaboração e superação destas tensões aqui, de qualquer modo, ganham, para Hegel, necessariamente sua possibilidade mais elaborada na filosofia.

Creio ser possível dizer que as antinomias que determinam as ações de Antígona e Creonte são fruto de uma *luta por reconhecimento*, que evidentemente constitui a *saída hegelina, histórica, para o voluntarismo romântico, no que diz respeito à questão da alienação*. Pedagogicamente, todos sabemos das diversas etapas históricas pelas quais a luta por reconhecimento se desenvolve, todas elas marcadas pelas instâncias negativas que fazem o mundo sensível fundamental à consciência de si. O conhecimento em Hegel é algo eminentemente prático, ou seja, é apenas a partir da possibilidade de negar o existente – de transformá-lo, se quiserem – que ele se torna possível. Portanto, poderíamos dizer que o domínio sobre os objetos constitui a primeira forma de autorreconhecimento do ser humano. Ao consumi-los, o dominador se faz valer como ser desejante. Porém, sua satisfação é fugaz precisamente por destruir o objeto sobre o qual este autorreconhecimento ocorreria. E nem sempre os objetos confirmam a *soberania* dos meus desejos e, portanto, minha autoconsciência – esse é especialmente o caso quando este ato de soberania se defronta com seres vivos, imprevisíveis. Construir instrumentos, técnicas é um passo na viabilização deste desejo, mas que o posterga necessariamente, estabelece entre ele e a sua fruição um intervalo de tempo e esforço que põem em xeque aquela soberania. Aqui também estamos no terreno da alienação de si.

“Assim, a agente desejante está constantemente ocupada com objetos aparentemente irrelevantes. Para se

satisfazer como uma agente, o self desejante necessita, não de um outro objeto, mas da confirmação, ela própria, de uma outra agente. ‘É então apenas ao superar o objeto; e deve ser uma experiência de satisfação, pois é a verdade’. E essa satisfação só pode ser fornecida por um outro agente, por uma outra pessoa, a qual lhe reconhece como agente e assim a ela o seu sentido de si mesmo” (KRASNOFF, 2008, p. 97)

Apenas uma outra consciência de si, um outro ser humano, pode, para Hegel, constituir a possibilidade de autorreconhecimento e oferecer uma resposta à alienação. As dificuldades aqui são também conhecidas. Nem todos os seres humanos se confrontam na posição de seres universais. Em geral, eles o fazem a partir das particularidades de seus desejos imediatos, quer sejam estes ligados à sobrevivência, ou outro aspecto específico da vida civil. Tal é o caso que opõe Antígona e Creonte, por exemplo.

Uma das elaborações mais influentes da dialética do reconhecimento na teoria social é oferecida, na *Fenomenologia do Espírito*, sob a forma de uma luta entre senhor e servo. Trata-se de um argumento por demais conhecido para que precisemos o recapitular aqui. Quando dois agentes se deparam numa luta para realizar seus desejos, o resultado deste embate pode no limite resultar na eliminação física de um destes. Historicamente, quando a iminência deste cenário ocorreu, uma relação de servidão e senhorio se estabeleceu; uma relação fundada na desproporção de um senhor que domina o seu servo, mas depende dele para sobreviver e de um servo “condenado

a uma vida de labor sem sentido” (KRASNOFF, 2008, p. 101). A iminência da eliminação física do segundo pelo primeiro é o elemento biopolítico que funda a impossibilidade de reconhecimento mútuo, mas que coloca, por outro lado, a possibilidade de tal questão. Interessa aqui a forma social e histórica que esse argumento – sobre a possibilidade da plena realização do ser humano, de sua ‘desalienação’ através do reconhecimento mútuo – recebe. Esse argumento será de importância crucial para que Marx possa elaborar sua análise dos aspectos econômicos e políticos que entram o pleno desenvolvimento do ser humano. A economia política será sua chave para discutir a alienação, o estranhamento do ser humano no mundo.

Marx não apenas leva adiante a análise dos elementos da economia política que são responsáveis pela alienação do homem de si mesmo, a contradição que existe entre sua realização como ser dotado de uma razão universal e a sua particularidade, mas projeta um cenário em que o reconhecimento entre os seres humanos pudesse vir a ser regra. Quanto às condições de alienação, poderíamos repetir as linhas mais que conhecidas da *Contribuição à crítica de economia-política*: “O trabalhador fica mais pobre à medida que produz mais riqueza e que a sua produção cresce em potência e em volume. O trabalhador torna-se uma mercadoria ainda mais barata à medida que cria mais bens” (MARX, 1971, p. 20). E ainda mais claramente aqui que percebemos que o ser humano percebido como essencialmente *laborans* é reduzido à condição de coisa:

“A realização do trabalho aparece na esfera da Economia Política como uma perversão do trabalhador, a objectificação como uma perda e uma servidão ante o objecto, e a apropriação como alienação” (Ibid., p. 30).

A especulação filosófica aqui apropria-se dos insumos da economia política para entender o carácter histórico da alienação, movimento que o próprio Hegel já fizera em alguma medida. “Todas estas consequências decorrem do facto do trabalhador se relacionar com *o produto do seu trabalho*, como um *objecto estranho*” (Ibid., p. 30). Como em Hegel, a consequência social da alienação, bem como a possibilidade de sua superação, ocorre no terreno do reconhecimento, ou de sua impossibilidade histórica.

“Uma consequência directa da alienação do homem em relação ao produto do seu trabalho, à sua actividade vital e à sua vida-espécie é a alienação do homem em relação ao homem. Quando o homem defronta-se consigo mesmo também se defronta com outros homens. O que é verdadeiro quanto à relação do homem com o seu trabalho, com o produto desse trabalho e consigo mesmo, também o é quanto à sua relação com outros homens, com o trabalho deles e com o produto desse trabalho” (Ibid., p. 39).

O núcleo central de toda essa elaboração crítica, todavia, deve ser remetido ao próprio sonho romântico de um mundo em que os seres humanos pudessem vencer a fragmentação, a instrumentalização da vida, e pudessem viver na realização plena de suas potencialidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMUSQUISVAR Jr., N. 2009. “Da dialética do reconhecimento em Hegel à dialética do trabalho e teoria da emancipação em Marx”, *Cadernos Cemarx*, nº 6, pp. 61-73.

BERLIN, I. 2000. *The roots of Romanticism*. London, Pimlico.

BOWIE, A. 2003. *Introduction to German philosophy*. From Kant to Habermas. Cambridge, Polity Press.

GUSDORF, G. 1982. *Fondements du savoir romantique*. Paris, Payot.

LACOUÉ-LABARTHE, P. 1978. *The Literary Absolute*. The theory of literature in German Romanticism. New York, State University of New York Press.

GONÇALVES, M. 2001. *O Belo e o Destino: uma introdução à filosofia de Hegel*. São Paulo, Edições Loyola.

MARX, K. 1971. *Manuscritos económicos-filosóficos*. Porto, Brasília Editora.

MÉSZÁROS, I. 2006. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo, Boitempo Editorial.

HEGEL, G. 1989. *Estética, vol. 1*. Barcelona, Ediciones Península.

----- s/d. *Estética, Poesia*. Lisboa, Guimarães Editores.

HERDER, Johann G. 2002. *Philosophical Writings*. Cambridge, Cambridge University Press.

HOY, J. 2009. “Hegel, *Antigone*, and Feminist Critique: the Spirit of Ancient Greece. In Kenneth R Westphal (ed.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of the Spirit*. Oxford, Blackwell, pp. 172-189.

KRASNOFF, L. 2008. *Hegel's Phenomenology of Spirit. An introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.

SCHMIDT, D. 2001. *On German and other Greeks*. Tragedy and ethical life. Indianapolis, Indiana University Press.

TAYLOR, C. 2005. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo, Edições Loyola.

----- . 1999. *Hegel*. New York, Cambridge University Press.

HEGEL, THE HEGELIANS, MARX AND THE GERMAN ROMANTISM: the aesthetic heritage in the critique of the fragmentation of modern life

ABSTRACT

The following article aims to analyze the importance of the romantic aesthetic formulations – particularly as they appear among the Jena romantics – and its impact on the work of Hegel and thinkers that operate under his influence. Romanticism is a well-known manner of understanding modernity which bestows on us cultural imperatives such as the need to analyze the human fragmentation, existential poverty, and alienation as key characteristics of industrial culture, as well as demands the overcoming of these problems – through an investment on the plenitude of being human – as a philosophical agenda with significant political implications. Moreover, the relevance of the theme for the constitution of a critical sociological tradition seems clear, as the work of the young Marx would testify.

Key-words: Jena Romanticism; aesthetics; alienation; Hegel; Marx