

Sobre a possibilidade da unificação entre filosofia e poesia no sistema de Hegel

Márcia Cristina Ferreira Gonçalves
Professora Adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro
GT Hegel

Palavras-Chave: Hegel - Filosofia - Poesia

Resumo: A filosofia de Hegel é reconhecida como um sistema filosófico de cunho fortemente racional. Por mais que se possa alertar para a amplitude do conceito de razão em Hegel, que ultrapassa o âmbito meramente subjetivo e atinge a realidade efetiva, também chamada de objetiva, deve-se reconhecer a preocupação de Hegel em superar a própria dicotomia sujeito-objeto, característica de uma etapa significativa da história da filosofia, não por meio de um pensamento filosófico considerado pré-reflexivo, ou mais ligado aos sentimentos e à intuição, mas sim por meio de um pensamento que ultrapasse e suspenda a abstração do chamado entendimento, ou seja, de um pensamento que seja racional porque capaz de conceber a racionalidade também de forma objetiva, ou mais precisamente, de forma absoluta. A questão que se coloca é portanto a discussão muitas vezes implícita na obra de Hegel sobre a possibilidade de se fazer filosofia por meio de uma linguagem que se permita utilizar recursos geralmente presentes na produção artística e poética, como metáforas, imagens, intuição. A discussão vai de encontro às teorias filosóficas tanto do fundador do primeiro romantismo, Friedrich Schlegel, como do filósofo contemporâneo e amigo de Hegel Friedrich Schelling. Ambos defendiam não apenas a possibilidade, como sobretudo a necessidade de uma adequação entre a expressão poética e a expressão filosófica. Neste trabalho iremos investigar se nesta recusa em adotar esta tese fundamentalmente romântica, Hegel de fato não procede contraditoriamente, deixando que as imagens, metáforas e a poesia em geral, adentre em seu sistema como que pela porta dos fundos. Ao investigar a qualidade e o nível da presença da poesia na filosofia de Hegel pretendemos não revelar a falta de racionalidade de seu sistema, mas sim a efetividade de uma reconciliação talvez ainda necessária.

I. Introdução

Um dos maiores desafios a ser enfrentado por um pesquisador que insiste em trabalhar com a filosofia clássica alemã, e, mesmo, com a filosofia clássica em geral, consiste em contextualizar histórica e conceitualmente este pensamento, a fim de impedir que nossos leitores e ouvintes se aproximem de nossas interpretações munidos de certos preconceitos. Um dos mais frequentes em relação à filosofia de Hegel baseia-se em uma reação anti-racionalista e anti-sistemática, revivida especialmente no último século da história da filosofia pela chamada filosofia pós-moderna. Falo em reviver, pois se adotamos uma interpretação dialética desta história, podemos facilmente identificar esta mesma reação já presente na própria idade moderna. Tão logo se consolidou, se pôs também em dúvida o ideal iluminista da liberdade por meio da racionalidade. Minha intenção aqui não é entretanto deter-me em uma contextualização histórica do conceito de razão em Hegel e em torno de Hegel. Como justificativa desta suposta falta de cuidado, gostaria apenas de passagem de lembrar a quase irônica crítica de Wandschneider, em seu livro intitulado *Raum, Zeit, Reaktivität*, sobre a filosofia da natureza de Hegel – a qual, aliás, constitua talvez a parte do sistema mais criticada devido às referências que faz a teses científicas consideradas hoje definitivamente anacrônicas. Wandschneider alerta que:

Aquele que insiste na historicidade do pensamento hegeliano, realiza com isto uma *relativização*, que (...), no mínimo, não faz justiça à reivindicação e auto-compreensão de Hegel. O pensamento pensado por Hegel inclui a pretensão imprescindível de ser *verdadeiro*, não apenas naquele tempo, mas fundamentalmente todo o tempo.¹ (WANDSCHNEIDER, 1992, 23)

No caso de Wandschneider, sua proposta, nesta sua importante obra sobre a filosofia da natureza de Hegel, é mostrar como os conceitos universais hegelianos de espaço, tempo, matéria e movimento podem e devem ser reinterpretados à luz de um contexto histórico atual, exatamente devido à sua universalidade filosófica. O mesmo se pode dizer aqui sobre o conceito hegeliano de razão ou de conceito, ou mesmo sobre sua compreensão de que a filosofia se expressa necessariamente por meio desta linguagem racional e conceitual, por ser ela exatamente a mais propensa e propícia a expressar um pensamento universal.

Mais do que apelar para a ideia de uma validade universal, construída por meio de conceitos filosóficos universais, e portanto verdadeiros, devemos ao contrário lembrar que a afirmação hegeliana da veracidade dos conceitos filosóficos baseia-se não apenas na possibilidade e mesmo na efetividade de um pensamento intersubjetivo presente na prática do diálogo filosófico, mas sobretudo, na realização ou na concretização do conceito na realidade efetiva, e portanto, na unificação entre pensamento e ser, muitas vezes considerada como impossível por um pensamento filosófico abstrato.

II. A crítica hegeliana contra a razão abstrata

De fato, Hegel foi um dos filósofos mais conscientes sobre o risco que o pensamento filosófico corre - ao defender o domínio da racionalidade, em detrimento de outras formas ou faculdades da mente humana - de se tornar abstrato. Em outras palavras, Hegel foi um dos maiores críticos de uma racionalidade abstrata, ou seja, de uma racionalidade que em nada se conecta com a realidade concreta ou efetiva. Por outro lado, ele também defendia a possibilidade, ou melhor, a necessidade de se conceber a razão não mais como uma “faculdade” subjetiva, mas sim como uma instância mais ampla, que envolve as dimensões tanto subjetiva quanto objetiva da realidade. O mesmo pode ser dito acerca do modo, segundo Hegel, mais característico da expressão e do pensamento filosófico, qual seja, o chamado “conceito”. Ao contrário de ser uma representação abstrata, ou seja, um ente meramente presente no pensamento subjetivo, o conceito, em sua dimensão essencialmente filosófica, é já, segundo Hegel, uma unidade do pensamento com a realidade ou o ser. Aqui vale rapidamente lembrar as palavras de Hegel no último capítulo - intitulado “A Filosofia” - de sua *Filosofia do Espírito* publicada como último volume de sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*:

¹ Tradução minha, assim como das demais citações com referência das obras originais.

Na conclusão da filosofia, não é mais o lugar – ainda mais em uma consideração exotérica – de gastar uma palavra sobre o que significa *conceber*. Mas já que com o apreender dessa relação estão ligadas a apreensão da ciência em geral, e todas as acusações contra ela, então pode-se ainda lembrar a propósito que – enquanto a filosofia tem, decerto, a ver-se com a unidade em geral, não porém com a unidade abstrata, com a mera identidade e com o Absoluto vazio, mas com a unidade *concreta* (o conceito), e que em todo o seu curso só tem que ver-se com essa unidade – cada degrau de sua marcha para a frente é uma *determinação peculiar* dessa *unidade* concreta; e a mais profunda e última das determinações da unidade é a do espírito absoluto. (Hegel 1995, São Paulo, Loyola, 360-361)

Entre os estudiosos de Hegel, o conceito hegeliano de conceito, ou sua tese sobre a concretude do pensamento ou da efetividade da razão não precisam ser exaustivamente justificados, e nem é este o objetivo deste trabalho. Faço apenas aqui esta observação inicial sobre a dificuldade em diferenciar a defesa hegeliana da racionalidade e sistematicidade do pensamento filosófico de uma tradição filosófica racionalista fundada em conceitos meramente abstratos, a fim de introduzir a questão discutida por Hegel sobre a forma mais adequada de expressão do pensamento filosófico.

III. A crítica de Hegel à pretensão de Schlegel de unificar filosofia e poesia

Como contextualização histórica, gostaria de lembrar que no tempo de vida de Hegel as reativas contra um conceito abstrato de razão se manifestaram muitas vezes como defesa de um modo menos racional, mais sensível e intuitivo, e especificamente mais poético de se expressar as “verdades” filosóficas. Um dos movimentos mais representativos desta reação ou desta defesa é o movimento do primeiro romantismo, fundado em Jena no final do século XVIII. Interessante é notar que, assim como Hegel, a preocupação dos românticos de Jena era expressar o conteúdo verdadeiro, também chamado de “absoluto”, não como um infinito abstrato, algo inacessível e irreconciliável com a realidade humana finita, mas sim como resultado da própria unificação entre o finito e o infinito, ou melhor, como um universal capaz de unificar-se ou manifestar-se por meio de uma realidade finita. Neste sentido, Schlegel encontra na arte, a forma mais adequada para expressão do absoluto, por compreender que em cada obra de arte se revela exatamente esta relação com a totalidade. E esta relação consiste na unificação entre o elemento sensível, aparentemente contingente, constitutivo necessariamente da obra, com o que ele denomina de “verdade do eterno”, de tal modo que a tal “aparência do finito”, é imediatamente dissolvida. Daí a defesa de Schlegel de uma linguagem “simbólica”, porque segundo ele, apenas uma linguagem simbólica ou seja, uma linguagem poética, seria capaz de expressar esta verdade, de modo a não mais dividir ou finitizar aquela unidade:

Porque todo conhecimento do infinito, assim como seu objeto, só pode ser infinito e insondável, portanto apenas indireto; a apresentação simbólica será necessária, para que isto que não pode ser conhecido totalmente, possa ser seja contudo parcialmente conhecido. Aquilo que pode ser resumido em um conceito deixa-se talvez apresentar por meio de uma imagem; e assim então a necessidade do conhecimento conduz à apresentação, a filosofia conduz à poesia. (SCHELEGEL, Werke, Stuttgart, vol. XI, 9)

Não por acaso, Hegel irá dedicar parte de suas *Lições sobre a Estética* a criticar o conceito

de símbolo, defendido pelos primeiros românticos, fundamentando sua crítica na tese de que a arte simbólica, originariamente praticada por povos do antigo Oriente, seria a forma de arte mais abstrata, menos desenvolvida ou a que menos conecta ou unifica o conteúdo absoluto com a forma sensível. Hegel critica assim a inadequabilidade do símbolo como modo de expressão da verdade ou da totalidade, e defende que a obra de arte atinge seu ápice na medida em que realiza efetivamente esta unidade.

É importante lembrar, que ao contrário da leitura hierarquizada do sistema hegeliano, segundo a qual a arte se encontra em posição de inferioridade em relação à religião e à filosofia, eu defendo a linha interpretativa de que as três esferas do espírito absoluto são tão somente formas distintas de expressão do absoluto. O que a meu ver Hegel defende é a possibilidade e mesmo a necessidade, em sua época de libertar a filosofia de sua suposta dependência das outras esperas, por ser aquela que mais propriamente é capaz de suspender, por meio da expressão do conceito, as formas da intuição e da representação ainda presentes na arte e na religião. Em outras palavras, a filosofia pode e deve traduzir em conceito aquilo que a religião só é capaz de apresentar por representações, por exemplo, quando expressa o conteúdo do absoluto por meio da representação de deus. E a filosofia também é capaz de adotar a linguagem do conceito sem a necessidade do recurso a uma linguagem poética indireta, como se o absoluto ou o verdadeiramente infinito fosse, como afirma Schlegel, algo indizível, ou antes, inefável.

Mais uma vez, isso não significa tirar o poder tanto da religião quanto da arte de realizar a tarefa de expressar o absoluto. E eu defendo inclusive que Hegel era consciente de que o modo de expressão da arte tem sobre o modo de expressão da filosofia a vantagem de ser algo mais imediato, por se dar por meio da intuição. Vejamos como isto fica claro nesta passagem das *Lições sobre a Estética de Hegel*:

O pensamento é apenas uma conciliação do verdadeiro e da realidade no pensamento, a criação e a imagem poéticas são contudo uma conciliação na forma do fenômeno real, mesmo quando somente representado espiritualmente. (HEGEL, Werke, Suhrkamp, vol. 14, 361)

Para mim não resta qualquer dúvida sobre o reconhecimento de Hegel do poder que a arte, ao menos um modo específico da arte, que inclusive supera sua origem oriental simbólica, tem para realizar esta unificação, expressa também por Schlegel, entre a forma sensível finita e conteúdo absoluto infinito. A tese romântica contra a qual Hegel parece lutar todo o tempo é, ao contrário a de que a expressão da arte, e mais especificamente a linguagem poética seria a mais adequada para a filosofia. Neste sentido, na passagem citada imediatamente acima, quando é afirmado que “o pensamento” - e poderemos ler aqui nas entrelinhas pensamento *racional* ou *conceitual* - “é uma conciliação do verdadeiro com a realidade” “**apenas**” no (ou no interior do) pensamento, não devemos interpretar este “apenas” necessariamente como sinal de uma inferioridade, mas apenas

como uma exclusividade, ou que a condição necessária para a compreensão desta unidade está necessariamente ou exclusivamente no acesso ao e pelo pensamento. Ao passo que a unificação pela arte, e aqui Hegel falar explicitamente das expressão poética enquanto criação de imagens, tem por um lado a vantagem e por outro lado a restrição de se realizar de modo fenomênico, por meio de uma aparição sensível, mesmo quando essa imagem não é lapidada sobre uma matéria bruta, como pedra, metal, madeira, tintas, ou mesmo ondas de som, e sim **apenas** sobre a mais sutil ou mais espiritual de todas as matérias artísticas, que é a imaginação, como ocorre na arte poética literária propriamente dita. Em outras palavras, Hegel reconhece a força e o poder da arte de revelar a unificação do finito com o infinito por meio de sua forma intuitiva ou sensível, independente do nível ou do grau de sua materialidade, por outro lado, Hegel nos lembra que para fazer filosofia devemos estar familiarizados com a linguagem do conceito, ou aptos a realizar o difícil exercício do pensamento puro, sem precisar apelar para os recursos sentimentais das representações religiosas, nem recorrer ao auxílio da beleza das formas poéticas.

Mas a defesa hegeliana da liberdade e autonomia do pensamento filosófico em relação às demais formas de expressão da unidade pode ser interpretada como resultado de um certo amadurecimento histórico da própria filosofia. Hegel compreende que em seus primórdios, em seu surgimento na Grécia antiga, a filosofia realizava um diálogo muito intenso com a poesia mitológica, assim como no longo período da idade média, dominada pela doutrina cristã, a filosofia praticamente *servia* à teologia. Em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, principalmente quando descreve suas primeira figuras, pertencentes à Grécia antiga, Hegel tece vários comentários sobre a relação entre a filosofia e a mitologia, ou entre pensamento conceitual mais originário e a imagem poética. Mas enfatiza a diferença existente entre a filosofia clássica antiga e a filosofia moderna, na medida em que esta última se baseia na forma da reflexão, e portanto, em um modo de pensar dicotômico ou abstrato. E conclui afirmando a inadequabilidade da imagem, seja ela intuitiva ou poética, ou representativa ou religiosa, como expressão filosófica:

O mitológico também pode ter a pretensão de ser uma forma de filosofar. Houve filósofos que se serviram da forma mítica para aproximar os filosofemas da fantasia. O conteúdo do mito é o pensamento. Entre os mitos antigos, entretanto, o mito não é um mero envólucro. O pensamento não surgiu meramente e apenas foi ocultado. Em nosso modo reflexionante isso pode acontecer. A poesia originária, porém, não surge da separação entre prosa e poesia. O filósofos que utilizaram o mito, possuíam então, na maioria dos casos, o pensamento e foi com o pensamento que eles buscaram a imagem. Platão possui muitos belos mitos, assim como outros filósofos falavam miticamente. Do mesmo modo que Jacobi, ao conduzir a filosofia para a forma da religião cristã, fala de algo mais especulativo. Entretanto, esta não é a forma adequada para a filosofia. O pensamento, o qual tem a si mesmo como conteúdo, deve ser também o conteúdo na forma do pensar, ele precisa ter sido elevado para a sua própria forma. (HEGEL, Werke, Suhrkamp, vol. 18, 109)

Nesta passagem, Hegel expressa uma de suas mais importantes teses presentes também em sua filosofia da arte: No mundo moderno, ao contrário da antiguidade grega, é essencialmente

“prosaico”, não mais poético, ou seja, nele há um predomínio de um estado de alienação do ser humano em relação à totalidade, seja esta interpretada como o cosmos natural ou como a substância ética ou social, preservada ainda no mundo não completamente reflexivo da antiguidade clássica. Hegel insiste em dizer que tanto a poesia quanto a religião possuem pensamentos. Especialmente na arte poética que cujo elemento é a própria linguagem, também estão contidos pensamentos, os quais podem ser profundos e universais, e portanto, também podem ser chamados de “filosofemas”:

Há de se observar, em segundo lugar, que na religião enquanto tal e, mais do que nesta, também na poesia estão contidos pensamentos. A religião, não meramente apresentada no modo da arte, contém pensamentos efetivos, filosofemas. Na poesia (esta é a arte, que tem a linguagem como elemento) também se pode expressar o pensamento, do mesmo modo que os poetas possuem pensamentos profundos e universais. Pensamentos universais sobre o essencial se encontram (aliás) em toda parte. (HEGEL, Werke, Suhrkamp, vol. 18, 111)

Hegel cita como exemplo a religião da antiga Índia, que por possuir pensamentos universais é muitas vezes interpretada como filosofia. Entretanto, Hegel não reconhece o induísmo como uma filosofia, e sim apenas como uma religião, pois a universalidade do pensamento presente neste carece ainda, segundo Hegel, da verdadeira concretude do conceito filosófico:

Na religião indiana em especial são expressos literalmente pensamentos universais. Por isso, se diz que tais povos tiveram também uma filosofia própria. Nós encontramos em livros indianos, aliás, pensamentos universais interessantes. Estes pensamentos se limitam ao mais abstrato: à representação do surgir e submergir, de um circuito disto. Assim é conhecida a imagem da fênix. Ela veio do oriente. Assim nós encontramos nos pensamentos antigos sobre a vida e a morte, passagem do ser ao falecer: da vida veio a morte, da morte, a vida; no ser, no positivo, já estaria contido o próprio negativo. O negativo deve estar contido igualmente nele mesmo também o positivo. Toda mudança, processo, vitalidade consiste nisso. Tais pensamentos estão sim presentes, porém apenas ocasionalmente, por isso, eles não devem ser tomados como filosofemas propriamente ditos. Pois a filosofia só está presente quando o pensamento enquanto tal se torna o fundamento, o absoluto, a raiz de todo o resto. E este não é o caso em tais apresentações. (HEGEL, Werke, Suhrkamp, vol.18, 111)

É impossível não identificar as descrições de Hegel do conteúdo ideal ou espiritual (não no sentido religioso, mas no sentido propriamente hegeliano e filosófico, de algo produzido pela mente ou pelo pensamento) da doutrina induísta com as teses filosóficas mais fundamentais de Hegel sobre a relação dialética entre o positivo e o negativo, descrita tão frequentemente por meio da imagem ou da metáfora da circularidade do desenvolvimento da vida, que inclui necessariamente a negatividade ou a morte. Ao negar entretanto que a religião induísta expresse também filosofema, ou seja propriamente um pensamento filosófico, por mais que ela possua em si um conteúdo ideal verdadeiro, comum ao pensamento filosófico, e ao classificar o induísmo como fonte principal da produção da chamada forma de arte simbólica, Hegel visa de novo afastar as teses defendidas pelos primeiros românticos, especialmente por Friedrich Schlegel, sobre a adequação da imagem poética simbólica como forma de expressão adequada para a filosofia, e sobre a identificação do simbólico e do alegórico com a arte poética propriamente dita, não a fim de afirmar a necessidade de

interpretar obra de arte, ou de decifrar por trás de sua aparência imagética a presença de um pensamento racional, mas sim a fim de aceitar que seu verdadeiro conteúdo é aquela unidade inefável ou aquela verdade indizível:

... assim se pergunta não obstante em relação à obra de arte simbólica, se pois *toda* mitologia e arte é para ser compreendida *simbolicamente*; tal como afirma, por exemplo, Schlegel, que em toda apresentação artística há de se buscar uma alegoria. O simbólico ou alegórico é de tal modo entendido que toda obra de arte e toda figura mitológica teria como base um conceito universal, o qual então, por si, realçado em sua universalidade, deve abdicar da explicação disso que propriamente significaria uma obra, uma representação. Este modo de tratamento tornou-se igualmente habitual nos últimos tempos. (HEGEL, Werke, Suhrkamp, vol. 13, 404)

No prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, de 1807, Hegel critica a pretensão de Schlegel de unificar filosofia e poesia ou mesmo de substituir a linguagem conceitual da filosofia com uma linguagem poética, sarcasticamente afirmando que se pretende substituir o resultado de um longo processo de formação cultural, no qual o espírito alcançou o saber, por um modo de revelação imediata do divino, baseado no mero entendimento comum, tal como em suas irônicas palavras, se pode elogiar a “chicória” como um “bom substituto” para o “café”, sugerindo logo depois que a pretensa genialidade destes supostos filósofos do primeiro romantismo produziu, ao invés da poesia, uma “prosa trivial”, ou “um discurso enlouquecido”. E completa ainda mais sarcasticamente:

Assim, agora, um filosofar natural que se considera como bom demais para o conceito e, devido à falta deste, se considera como um pensamento intuitivo e poético, traz para o mercado combinações arbitrárias de uma imaginação apenas desorganizada por meio do pensamento – imagens (*Gebilde*) que não são nem peixe nem carne, nem poesia, nem filosofia. (HEGEL, Werke, Felix Meiner, 1988, 50)

Dez anos mais tarde, em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, no capítulo dedicado a Friedrich Schlegel, Hegel usará este mesmo ditado tradicional alemão usado para descrever coisas de origem duvidosa: “esta poesia é oscilante entre o universal do conceito e a determinidade e indiferença da figura, nem carne nem , nem poesia, nem filosofia” (HEGEL, Werke Suhrkamp, vol. 18). A crítica de Hegel não é portanto à poesia em si, e sim a esta mistura imprecisa entre filosofia e poesia, que acaba fazendo desaparecer ambas, pois segundo Hegel, a verdadeira arte, tanto quanto a verdadeira filosofia, emergem do princípio comum da clareza.

IV. A tese hegeliana da superação do simbólico pela poesia grega antiga

Por isso, em sua *Filosofia da Arte*, Hegel defende que a arte clássica dos Gregos antigos teriam suspenso a inicial obscuridade da arte simbólica oriental antiga, de modo que, por exemplo, a esfinge grega, em especial aquela descrita pela poesia de Sófocles, simbolizaria não mais a ambiguidade de uma divindade que mistura as formas humana e animal, mas expressaria, ao contrário, o lema de origem religiosa mas cujo conteúdo é já totalmente filosófico (e aqui podemos

já falar sim de um filosofema) que aponta para o autoconhecimento do espírito humano, ou para a efetivação de sua autoconsciência, tão enfatizados pelos filósofos do chamado idealismo alemão, especialmente por Hegel, mas iniciado no momento mesmo da consolidação do nascimento da filosofia na Grécia antiga, a partir de Sócrates:

O deciframento do símbolo consiste no significado, que é em si e para si, para o espírito, assim como o famoso lema da Grécia antiga sugere ao ser humano: conhece a ti mesmo! A luz da consciência é a clareza que deixa transparecer seu conteúdo concreto claramente por meio do conceito e que faz revelar apenas a si mesmo em sua existência. (HEGEL, Werke, Suhrkamp, 13, 466)

Neste sentido Hegel interpreta a mitologia grega ou a poesia clássica não mais como obscura ou simbólica, mas como um gérmen para a clara expressão filosófica. Por isso, a poesia mitológica clássica tem, segundo Hegel, a função inicial de apresentar, ou seja, de tornar visível ou aparente uma ordem ética, descrevendo assim o começo de uma consciência histórica e espiritual já elevada acima do meio imediatamente natural. Por isso também, segundo Hegel, a arte é resultado desta espiritualidade, que por sua vez novamente se afirma ou se confirma, se reproduz ou se alimenta pro por meio da arte. Em outras palavras: a arte já é produto de uma razão, de uma espiritualidade que inicialmente não tem nenhum outro meio de expressão além da forma material sensível. Quando esta espiritualidade se expressa neste meio e realiza sua verdade por meio da obra poética, ela novamente contribui para a formação e para a autoconsciência do espírito.

A mitologia grega, e mais especificamente, a poesia grega antiga, que descreve as ações dos deuses espirituais, surge, segundo Hegel, não meramente como produto da intuição particular de um artista individual, mas sim já como produção do espírito, ou seja, da cultura de um povo, ao mesmo tempo em que é responsável pela formação deste espírito ou desta cultura. A intuição poética não anima somente a natureza, causando com isso múltiplas personificações contingentes, as quais (por serem ainda permeadas por sua origem natural) aparecem como obras meramente simbólicas, mas, ao contrário, ela a espiritualiza, causando com isso um sistema mitológico complexo, que (por ser afastado de sua origem simbólica) se transforma em uma obra de arte ideal ou bela. A tese hegeliana de que a arte clássica é essencialmente bela ou ideal, surge deste afastamento radical da imagem dos deuses de sua origem possivelmente natural ou simbólica.²

A tese hegeliana de uma transformação (*Umbildung*) da tradição vinda do oriente por meio dos poetas gregos implica com isso um triplo processo constitutivo da arte bela ideal: a poetização, a idealização e a antropomorfização. A poetização é a criação artística, que atribui à divindade um aspecto belo. A idealização é a realização propriamente dita da beleza enquanto suspensão do aspecto natural da divindade ou enquanto espiritualização da mesma. A antropomorfização é a atribuição ao conteúdo divino desta obra de arte de uma forma mais adequada para a expressão do espírito.

² Cf. HEGEL. *Vorlesungen der Ästhetik*. Werke, 14, 73.

A humanização do conteúdo da arte e a idealização de sua forma sensível caracteriza assim o conceito hegeliano da arte bela ou ideal, que teve sua efetivação histórica na antiga Grécia. O conteúdo espiritual da arte ganha beleza, na medida em que este recebe uma forma humana que lhe é adequada e exatamente por isso se torna claramente expresso. Para Hegel a beleza significa fundamentalmente clareza e suspensão do simbólico por meio da determinação ou da expressão clara do conteúdo verdadeiro, que inicialmente pode ser apreendido pela consciência intuitiva.

Neste sentido, a interpretação hegeliana sobre a arte poética se afasta também de sua origem romântica e jovem idealista. Arte e natureza não são mais potências paralelas da revelação do absoluto. Hegel suspendeu definitivamente o conceito do espírito sobre o conceito de natureza e com isso ele estava firmemente convencido de ter realizado a principal tarefa do idealismo alemão, ou seja, transformar a filosofia em uma ciência clara.

V. A presença de imagens poéticas na filosofia de Hegel

Mas a pergunta que não quer calar e que de fato moveu a apresentação deste trabalho diz respeito ao fato inegável de que o próprio Hegel utiliza na maioria de suas obras de forma nem tanto econômica uma série de imagens, que poderia ser chamadas de metáforas ou de imagens poéticas, especialmente quando deseja expressar as teses mais fundamentais de seu sistema. A questão é em que medida a presença destas imagens não indica uma contradição interna à filosofia de Hegel, que por um lado afirma a auto-suficiência do conceito racional como para expressar as verdades filosóficas e por outro lado, faz uso sim de uma linguagem poética que ele tanto criticava como inadequada para a expressão filosófica.

Apenas para ilustrar esta questão, gostaria de citar aqui apenas quatro das mais conhecidas metáforas ou imagens usadas por Hegel em suas obras filosófica. Nesta primeira versão deste trabalho eu apenas citarei as passagens onde elas se encontram. Na versão final do meu trabalho, a ser exposto no próximo Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, gostaria, de propor um pequeno exercício hermenêutico das teses de Hegel a partir destas imagens. A primeira é a metáfora do tecido de Penélope, usada para ilustrar uma interpretação equivocada, não-dialética ou mau infinita da história da filosofia. A segunda é a metáfora da rosa e da cruz, usada por Hegel para ilustrar a relação de oposição dialética entre os dois modos contrários de se fazer filosofia, por meio do entendimento ou da reflexão abstrata, e da razão especulativa. A terceira é a tão conhecida imagem da coruja de minerva, usada por Hegel para ilustrar a própria filosofia. A última e mais recorrente metáfora usada por Hegel é a imagem do gérmen ou semente, que serve para ilustrar a ideia do desenvolvimento dialético do conceito.

1. O tecido de Penélope como metáfora do mau infinito

Prefácio da *Filosofia do Direito*, datado de 25 de junho de 1820:

Um autêntico compêndio tem contudo como objeto o circuito de uma ciência considerado como pronto, e o aquilo que lhe é peculiar é, excetuando talvez um pequeno acréscimo aqui e ali, especialmente a compilação e a organização dos momentos essenciais de um conteúdo, há tempos admitido e conhecido, como aquela forma de suas regras e maneiras acordadas. De um projeto fundamental da filosofia espera-se este recorte, não porque se representa isto que a filosofia traria antes de si, tal como uma obra realizada em pernoite, tal como o tecido de penélope, que todos os dias e tecido de novo desde o início. (HEGEL, *Werke*, vol. 7, 12)

2. O voo da coruja de Minerva como metáfora para a rememoração da filosofia

E para acrescentar algo sobre o ensinamento de como o mundo deve ser, diga-se que a filosofia sempre chega tarde demais. Enquanto pensamento sobre o mundo, ela aparece somente no tempo depois que a realidade efetiva completou o seu processo de formação e se fez pronta. Isto que o conceito ensina, do mesmo modo a história mostra necessariamente: só no amadurecimento da realidade efetiva é que o ideal aparece diante do real apreende este mesmo mundo em sua substância, e o constrói na figura de um reino intelectual. Quando a filosofia tinge de cinzento o já está cinza, significa que uma figura da vida tornou-se velha, e com o cinza sobre cinza esta figura não se deixa rejuvenescer, mas apenas reconhecer. A coruja de Minerva só começa seu voo com o despontar do crepúsculo. (HEGEL, *Werke*, Suhrkamp, vol. 7, 28)

3. A rosa e cruz como metáfora dos momentos opostos, porém igualmente necessários de se fazer filosofia

Aquilo que se encontra entre a razão enquanto espírito autoconsciente e a razão enquanto realidade efetiva dada, aquilo que separa aquela primeira razão desta última e que nesta não deixa que se encontre a satisfação, é a algema de um abstrato qualquer, que não (é capaz) de libertar para o conceito. Reconhecer a razão como a rosa na cruz do presente e alegrar-se pelo fato de que esta perspectiva racional é a reconciliação com a realidade efetiva, que a filosofia concede para aqueles aos quais é feita uma solicitação interior para conceituar, e no qual, aquilo que é substancial, é igualmente manter a liberdade subjetiva, assim como permanecer com a liberdade subjetiva, não em um particular e contingente, mas sim nisto que é em e para si. (HEGEL, *Werke*, Suhrkamp, vol. 7, 26-27)

A reflexão aparece no presente, especialmente para a presunção, tal como uma cruz, entretanto de modo necessário – a filosofia ensina a reconhecer a rosa, isto é, a razão nesta cruz. (HEGEL, *Werke*, Suhrkamp, vol. 7, 42-43)

4. O ciclo dialético natural da semente como ilustração para o auto-movimento do conceito

Passagem da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, volume I: *Ciência da Lógica*, Adendo do §124:

No mesmo sentido também a semente (Keim) pode ser considerada como a planta-em-si. A partir deste exemplo há de deduzir que comete um grande erro aquele que acha que o em-si das coisas ou a coisa-em-si seria acima de tudo algo inacessível para nosso conhecimento. Todas as coisas são em princípio em si (...) assim como a semente (Keim), a qual é em si a planta, só é semente, para se desenvolver, assim também a coisa caminha para além de seu mero em-si, como a abstrata reflexão-em-si, continua para se afirmar também como reflexão-em-outro, e a coisa tem então propriedades. (HEGEL, *Werke*, Suhrkamp, vol. 8, 255)

O avançar do conceito não é mais transição nem aparência em outro, mas sim desenvolvimento, na medida em que o diferente é posto igualmente como o idêntico com o outro e com o todo, a determinidade como um ser livre de todo conceito.

Adendo: Transitar em outro é o processo dialético na esfera do ser, e parecer em outro, na esfera da essência. O movimento do conceito é ao contrário desenvolvimento, por meio do qual apenas é posto aquilo que já é dado em si. Na natureza é a vida orgânica que corresponde ao nível do conceito. Assim se desenvolve, por exemplo a planta a partir de seu gérmen (*Keim*). Este já contém a planta inteira em si, mas de modo ideal (*ideeller Weise*), e há de se interpretar não como se estivessem presentes no gérmen diferentes partes da planta, como raiz, caule, folhas etc, apenas de modo muito pequeno. Esta é a chamada hipótese da nidificação, cuja falha consiste no fato de que ela considera aquilo que está presente apenas de modo ideal (*ideeller Weise*) como algo já existente. O correto nesta hipótese é ao contrário que o conceito em seu processo permanece junto a si mesmo e que por meio do mesmo não é posto nada de novo para o conteúdo, mas apenas é produzida uma mudança de forma. Esta natureza do conceito, de se comprovar a si mesmo em seu processo de desenvolvimento, é então também aquela que se tem diante dos olhos quando se fala de ideias inatas aos seres humanos, ou, como fez Platão, quando se considera todo apreender como rememorar, o qual também não deve ser entendido como se aquilo que constitui o conteúdo da consciência formada por meio de lições, já estivesse previamente presente em seu determinando desdobramento na mesma consciência. - Há de se considerar o movimento do conceito igualmente apenas como um jogo, o outro, aquilo que é posto por meio deste movimento, não é de fato nenhum outro. Na doutrina religiosa cristã a mesma coisa é expressa quando se diz, que deus não criou apenas o mundo, o qual se encontra diante dele como um outro, mas que ele também gerou da eternidade um filho, no qual ele está junto a si mesmo como espírito. (HEGEL, Werke, Suhrkamp, vol. 8, 309)

VI. Conclusão Provisória

Na medida em que conseguimos interpretar ao menos em parte algumas das metáforas usada por Hegel, especialmente as aqui citadas – enquanto expressão não de um conteúdo particular ou de um conceito específico da filosofia, mas sim, ao contrário, do próprio conceito de filosofia, de racionalidade ou de conceito – se conseguimos ao menos compreender o sentido geral destas imagens, estaremos aptos a responder a questão central deste artigo: por que, apesar da crítica tão explícita de Hegel contra a tese romântica da adequação da linguagem poético-simbólica como expressão do pensamento filosófico e de sua defesa sobre a liberdade, a autonomia e a auto-suficiência do conceito, e de sua defesa do conceito como a forma de expressão mais adequada para a filosofia, por que – repito –, ainda assim, Hegel se permite fazer uso de tantas metáforas?

A resposta pode ser simples, se novamente apelarmos para a contextualização histórica do pensamento hegeliano, de modo a pensar que Hegel estaria apenas atendendo a uma demanda específica de sua época, marcada pela expectativa de uma certa virada revolucionária da filosofia. Mas a resposta entretanto nunca é fácil, se considerarmos que a linguagem hegeliana das metáforas nem sempre facilita a compreensão do conteúdo do conceito, que em sua forma pura é muitas vezes tomado de um aspecto árido e quase inafável. Por ora, gostaria apenas de semear a questão e apenas incubar possíveis respostas, que poderão ou não ser descobertas em nosso debate. Mas o primeiro passo é aceitar que ao contrário de propor uma substituição a forma do conceito racional pela forma

da imagem poética como veículo do pensamento filosófico, Hegel apenas joga, ocasionalmente, diga-se de passagem, com a possibilidade de traduzir um pelo outro, assim como a arte, a religião e a filosofia, podem e devem ter suas formas traduzidas e interpretadas umas pelas outras, na medida em que compartilham dos mesmo conteúdo.

Bibliografia:

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Vol. III: *Filosofia do Espírito*. (Trad. Paulo Meneses) Loyola, 1995.

HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1988.

HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft*. In Werk in 20 Bänden, Werke 8, 9, 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik*. In: Werk in 20 Bänden, Werke 13, 14, 15. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989-1990.

HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*. In: Werk in 20 Bänden, Werke 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In: Werk in 20 Bänden, Werke 18, 19, 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

SCHLEGEL, Friedrich. *Geschichte der europäischen Literatur (1803/04)*. In: Schlegels Werke, XI, Stuttgart, 1961.

WANDSCHNEIDER, DIETER. (1992). *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmung der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.