

Determinação histórica e estética em Hegel

Pedro Paulo Palazzo de Almeida¹

Resumo

Este artigo propõe ler Hegel ultrapassando o simplismo que tem dominado tanto seus apologistas quanto seus críticos. A contribuição de Hegel para o historicismo moderno não pode ser exagerada a ponto de atribuir-lhe a defesa de um determinismo que ele não promovia. O historicismo de Hegel é temperado pela influência do pensamento oriental e pré-socrático. Uma síntese do seu pensamento encontra-se na sua teoria estética, que equilibra a interpretação histórica com a consciência da perenidade das grandes obras.

Palavras-chave: Hegel. Historicismo. Estética.

1 Introdução

É comum encarar a análise de escritos filosóficos modernos como se eles fossem obras atemporais, isoladas de sua época e independentes do contexto de formação do seu autor. Essa perspectiva talvez decorra da concepção de *verdade* filosófica, tida como válida para todas as situações e épocas – numa definição um tanto quanto etérea, mas amplamente difundida e almejada por pensadores do porte de Kant, que se esforçou para formular um imperativo categórico nesses termos. Assim, o prestígio de um filósofo dentro da curiosa categoria de “filosofia ocidental moderna” reside essencialmente na medida em que ele continua sendo legitimado por tendências mais recentes. Isto é, o suposto *reconhecimento* da verdade absoluta contida na filosofia de um autor é em grande parte *uma leitura* da obra efetuada pelo seu receptor contemporâneo. Curiosamente, os “filósofos antigos”, comumente relegados ao papel de “cultura geral” histórica, formam ainda

¹ Arquiteto e Urbanista. Professor de Teoria e História da Arquitetura e do Urbanismo no Centro Universitário Euro-Americano. Doutorando em Estética e Semiótica na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Brasília. pedro.palazzo@gmail.com

hoje o fundamento, consciente ou não, da “filosofia” ensinada nas escolas e nas universidades.

Criticar essa visão do filósofo moderno como um autor atemporal não implica reduzir todo argumento filosófico a uma contingência histórica, contudo, nem desconsiderar a capacidade do espírito em transcender o seu contexto imediato e ser relevante para o pensamento atual, muito menos reduzir essa relevância a um mero reflexo de condições históricas congeladas no passado. Isso seria, ao contrário, um cacoete pseudo-hegeliano tão difundido quanto a rejeição superficial a Hegel no vácuo do recuo do comunismo e da historiografia marxista, como se Hegel se resumisse a ser um precursor de Marx. Walter Kaufmann já advertia, em 1951 que essa compreensão superficial e, muitas vezes, infiel de Hegel havia produzido um “mito” – ou, mais propriamente, uma lenda – a respeito do filósofo que não se confirma num estudo atento da sua obra. Um dos principais responsáveis pela substituição da leitura de Hegel por uma imagem secundária é, segundo Kaufmann, o livro de Karl Popper (1902/1994), *The Open Society and Its Enemies*, de 1945, que “contém mais concepções errôneas de Hegel do que jamais antes foram reunidas em tão pouco espaço” (KAUFMANN, 1951, p. 460). Kaufmann acusa Popper de não adotar o rigor científico que ele tanto prega, e de “alega[r] que o homem sobre o qual [Popper] escreve não queria dizer o que ele claramente disse. Citações compostas são usadas para determinar a visão de um filósofo, e suas afirmações expressas são desconsideradas quando elas forem inconvenientes” (KAUFMANN, 1951, p. 467).

Verdade é que uma leitura isolada da *Filosofia da História* – como a que informa a historiografia marxista tanto quanto o liberalismo anti-hegeliano de Popper – poderia sugerir que o próprio Hegel não visse na história da humanidade senão uma sequência de períodos quase que dotados de vontade própria – o infame *Zeitgeist* – na qual os eventos específicos seriam meros detalhes. No auge do pós-modernismo, quando se estava à procura de qualquer bode expiatório que encarnasse as mazelas do Movimento Moderno, o filósofo Lucian Krukowski (1986, p. 279) atribui a Hegel o início da decadência do prestígio da arte na sociedade ocidental:

A própria arte, para Hegel, é apenas um episódio no tempo histórico. Na visão de mundo hegeliana – a “evolução do espírito ao longo do tempo” – a arte é limitada no seu papel enquanto um exemplo de desenvolvimento histórico.

No entanto, uma leitura diversa não chega à mesma conclusão. Já se disse inclusive que “é muito difícil reconhecer acerca de Hegel que ele tenha *alguma* filosofia da história” (O’BRIEN, 1971, p. 295). O estudioso George D. O’Brien refere-se aí à interpretação corrente de que, para Hegel, todos os fatos se encaixariam num molde filosófico preestabelecido, formando um sistema cronológico no qual o espírito está em progressão linear e livre de qualquer paradoxo. Essa visão argumenta ele, não corresponde de fato às contradições e às ressalvas feitas pelo próprio Hegel contra um estudo simplista da história (O’BRIEN, 1971).

2 Historiografia clássica e a consciência histórica

2.1 Conhecimento como história do conhecimento

Nas cosmologias tradicionais – *cosmos* aqui entendido no seu sentido arcaico, de *ordenamento do mundo*² – a sucessão de eventos que compõem a história pode ser vista ou como um ciclo eternamente repetido de temas nos quais a participação humana *se faz necessária* a fim de preservar a ordem material e espiritual do mundo. Ou como uma sequência linear segundo um plano pré-ordenado por uma divindade onisciente e onipotente, dotada de liberdade absoluta, não admitindo, portanto, uma *necessidade* exterior.

Nesse quadro, a não determinação e, mais ainda, a imponderabilidade das ações da divindade são elas próprias, segundo Jean Bottéro, uma necessidade teológica quando da coexistência entre uma deidade perfeita e um mundo imperfeito, como na imagem de Deus representada no Livro de Jó (BOTTÉRO, 1992, p. 297). Dentro do curso cíclico ou linear do mundo, os eventos míticos são tidos como *necessários* enquanto obra de um ‘destino’ predeterminado por uma consciência individual – como o Deus judaico-cristão – ou pelo inelutável da existência, a exemplo da liberação do lobo Fenrir que marca o início do Crepúsculo dos Deuses na religião germânica. Nesse gênero de cosmologia, a natureza das coisas e do ser humano é tida como essencialmente imutável, constante, e as transformações ocorrem por forças heterônomas agindo sobre esse substrato constante.

² Cf. Mazzarino, 2000 e Koyré, 1968.

Uma consequência de semelhante visão da história é o ideal da Idade de Ouro. Em parte escamoteada, mas não totalmente suprimida, pela doutrina do Milênio vindouro no cristianismo, a noção de uma Idade de Ouro supõe que a humanidade em seus primórdios levava uma vida feliz e uma sociedade harmoniosa, e que essa vida se degradou com o passar do tempo. Essa degradação pode ter ocorrido com a *perda* de um conhecimento ancestral, como na parábola platônica da Atlântida, ou, ao contrário, com a *aquisição* de um conhecimento proibido – a perda da ingenuidade causada pelo consumo do fruto da árvore da ciência do bem e do mal, e a consequente expulsão do Éden, é o exemplo mais evidente.

A consequência mais importante do mito da Idade de Ouro – enquanto visão de um *passado* idílico, e distinta da utopia, esta projetada no *presente* ou no *futuro* – é que se exclui a possibilidade de um progresso na *natureza* humana. Aqueles movimentos que pregam um progresso nas *circunstâncias* da existência humana, como o Iluminismo, argumentam no sentido de um resgate da Idade de Ouro. Alan Colquhoun (2004, p. 24) explica que:

Segundo o pensamento clássico, os valores culturais provinham de uma lei natural. De fato, o valor da história para historiadores como Hume e Montesquieu era o de que ela fornecia evidências da existência dessa lei natural. Ao estudar história, era preciso livrar-se do desnecessário e do particular e expor o essencial e o universal. Por meio do estudo da história, aprendia-se com David Hume que “a natureza humana sempre foi a mesma em qualquer lugar”.

Como no preâmbulo da Constituição dos Estados Unidos, “Temos estas verdades por auto-evidentes, que todos os homens foram criados iguais”, não é o caso de que os homens *se tornem* iguais com a Revolução Americana, senão que originalmente *eram*, antes de serem oprimidos pelos déspotas. A “nova idade de ouro” dos ideais milenaristas e revolucionários não cria uma felicidade nova, mas revela aquela que originalmente existia e ficou esquecida. É, portanto, um resgate de uma *consciência* ancestral.

Esse dado de uma natureza imutável é, contudo, instável desde as primícias do Renascimento e vai ser contestado decisivamente a partir do final do século XVIII com o surgimento do conceito de evolução, inicialmente na obra de Lamarck e, de modo mais decisivo, no século XIX com Charles Darwin. Na historiografia de Vasari e nos comentários de Palladio, no final do século XVI, há também uma

arte verdadeira que fora esquecida durante o período “gótico” e reencontrada por Brunelleschi; mais ainda, fica claro na introdução de Vasari que esse “esquecimento” fora causado pela incultura dos bárbaros, e que o “reencontro” era obra do gênio individual do florentino. Já quando Winckelmann publica, em 1764, a sua *Geschichte der Kunst des Altertums*, não é Fídias e sim o gênio *coletivo* do povo grego o grande responsável pela arte helênica.

O que comumente se entende por consciência histórica na obra de Hegel é aquela mesma busca clássica pelo resgate de uma sabedoria que nunca deixou de existir – a diferença, no caso, é que para ele nunca existiu uma “Idade de Ouro” na qual essa sabedoria estivesse explícita. Hegel defende que o que ele chama de “conhecimento absoluto” – a consciência e autoconsciência (*Selbstbewußtsein*) do Espírito – não é uma *alteração* nas faculdades cognitivas do ser humano e sim uma progressiva manifestação – donde a *fenomenologia* – dessas faculdades na consciência humana, na qual elas sempre estiveram presentes enquanto *potencialidade* ainda não manifesta.

2.2 Universalidade do conhecimento

O que é problemático, no desenrolar da argumentação hegeliana, é a aparente sucessão histórica de passos que levariam a um paralelo fácil entre o despertar da consciência do espírito e o curso da história. É altamente improvável que o próprio Hegel tivesse uma visão simplista a ponto de acreditar num percurso contínuo dessa consciência como um “progresso” histórico – e a estima que ele demonstra pela sociedade grega e pelo estoicismo, não inferior àquela pela “consciência infeliz” do cristão. É um indício de que não se trata de um simples progresso cronológico, mas de uma sequência descontínua e não materialista. Ele próprio condena, no seu *Curso de estética*, a “categoria trivial que por meio desse progresso tenha levado a arte *passo a passo* até o nível atual” (HEGEL, 1986b, p. 266) Além disso, na *Fenomenologia*, as referências históricas são extremamente parcimoniosas e organizadas não em ordem estritamente cronológica, mas segundo uma sucessão de três temas: a Razão, a Cultura e a Moralidade. Hegel conclui a sua obra com o tema do “conhecimento absoluto”, introduzido por uma discussão sobre a Arte e a Religião revelada, seus precursores.

O que parece surgir dessa *estrutura* hegeliana³ não é, então, um relato de uma progressão histórico-cronológica, e sim a explicação de um desenvolvimento intelectual, que pode se dar em diferentes estágios em épocas diversas. Não há dúvida de que se trata de uma manifestação eminentemente histórica, diferenciando Hegel de Kant, por exemplo, que vê a Razão presente na natureza humana de modo uniforme e independente da história. Não é, porém, o grande movimento de massas intelectualmente conscientes, como na historiografia marxista, e sim uma história do conhecimento que pode ser, com igual pertinência, a evolução da consciência de si de qualquer indivíduo. Hegel traz, então, para o leitor iluminista, a advertência de que a sua própria época não é nem o ápice da história, nem a realização absoluta do conhecimento de uma “idade de ouro”, e que é preciso que o que ele considera como *conhecimento absoluto* seja realizado individualmente em cada ser racional.

Uma consequência importante disso é que, se o conhecimento é *absoluto* – logo, não-individual – mas deve ser apreendido pelos indivíduos diferenciados, em termos materiais – então deve haver alguma ligação entre essa individualidade dos corpos e a “unidade em repouso” (*ruhige Einheit*) do conhecimento. Hegel se propõe a resolver esse problema levando a sua argumentação para um rumo bastante diferente daquele que o pensador europeu estava acostumado a tomar. Na filosofia ocidental clássica, existe um mundo material, uma coleção de *coisas*, e o sujeito procura conhecer esses objetos, ou as “ideias” que são precursoras de sua criação. Kant já propõe que, por mais que esse estado de coisas possa ser verdade, ao sujeito só é dado conhecer a *aparência das coisas* percebidas pelas suas faculdades cognitivas. Hegel, ostensivamente partindo de Kant, altera substancialmente o enfoque kantiano: para ele, é inegável que existem *realidades* (*Wirklichkeiten*) no mundo material; no entanto, o que o sujeito considera como *objetos* passíveis de entendimento é, na verdade, uma projeção *para fora* da sua própria consciência, a consciência que sabe – e não uma projeção do objeto para dentro do sujeito. A linguagem usada por Hegel (1986a, p. 137) é capciosa em alguns pontos, mas levanta a questão crucial:

Chamemos de *conceito* o movimento do saber, e de *objeto*, agora, o Saber como unidade em repouso, ou como o eu,

³ Para um estudo da estrutura de pensamento no texto de Hegel, ver Stewart, 1995.

então vemos que não apenas para nós, mas para o próprio saber, o objeto corresponde ao conceito. – Ou de outro modo, de *conceito* é chamado aquilo que o objeto é *em si*, e o objeto por outro lado aquilo que é enquanto *objeto*, ou *para um* outro, então resulta que o ser-em-si e o ser-para-um-outro são o mesmo [...] ⁴

Hegel (1986a, p. 325) introduz, com isso, o conceito de *alienação* como elemento essencial da criação cognitiva do mundo exterior. As realidades individuais dos objetos e dos níveis de consciência só têm sentido enquanto alienação de um espírito que é, afinal, uma Ideia absoluta projetada nas mentes individuais: “A *Substância* e o Ser constante, igual a si próprio, geral – é ele [o Espírito] o inabalável e irreduzível *fundamento e ponto de partida* do agir de todos, – e seu *telos e término*, enquanto o *em si* pensado de toda consciência de si”.

O que se percebe aí é que existe, segundo Hegel, um conhecimento intuitivo *da coisa*, universal posto que decorrente do espírito que aflora nas consciências individuais em maior ou menor grau, e é por elas articulado como um entendimento conceitual *das coisas*. O espírito, portanto, manifesta-se historicamente, mas tem uma potencialidade que transcende a história. Apesar de Hegel colocar o hinduísmo no extremo inferior da sua hierarquia das religiões, ele parece ter influenciado a visão holística do Espírito hegeliano quando, no Bhagavad-Gītā, Krishna proclama:

Nunca o espírito nasceu, o espírito deixará de ser jamais.

Nunca foi tempo em que ele não fora; Fim e Começo são sonhos! (BHAGAVADGITA, 1993, p. 8)

A distinção fundamental entre a visão de mundo hindu e o sistema Hegeliano – pelo menos na concepção eurocêntrica – consiste no caráter eminentemente *histórico* deste último. Numa época, o século XIX, em que a cultura “oriental” costuma ser vista como *a-histórica*, e isso não apenas em virtude de sua cosmologia cíclica, mas ainda mais pela percepção de que o próprio *passar do tempo* nas sociedades não europeias seria desprovido de um *processo* histórico digno desse nome. Até meados do século XX, semelhante opinião estava presente num dos clássicos da história da arquitetura, o *History of Architecture on the Comparative Method* de Bannister Fletcher (1866–1953). Na última edição revista em vida do autor, no ano

⁴ O fato de que Hegel defina o saber como o eu é indício de que é o saber do indivíduo que permanece no centro de suas preocupações.

de sua morte, ainda consta acerca das arquiteturas orientais o título de “estilos não históricos”, pelo que o editor da primeira edição póstuma se desculpa, indicando a substituição desse título por outro mais apropriado (CORDINGLEY, 1961, p. 9). É segundo o mesmo enfoque que Hegel (1986b, p. 274) assevera, tratando da arquitetura oriental, que:

[...] ela não se permite aqui nem um conteúdo fixo, tampouco uma concepção formal fixa, na qual se ofereça o princípio que indique o seu desenvolvimento formal a partir do círculo das suas obras comparadas.

3 O problema do conhecimento não-verbal

3.1 *Logos* e conhecimento intuitivo

A sugestão de que todas as consciências individuais seriam, na verdade, projeções de um espírito universal não é uma novidade inventada por Hegel – ainda que ele se valha de subterfúgios para não reconhecer a precedência de outros filósofos.⁵ De fato, o momento histórico no qual aparece o pensamento hegeliano é significativo: ao longo de todo o século XVIII, e principalmente na sua segunda metade, há uma paulatina penetração europeia na Ásia – na conquista da Índia pela Grã-Bretanha e nas missões jesuítas na China, entre outros – e uma recíproca absorção de elementos da filosofia asiática por estudiosos ocidentais.

Paralelamente a essa recepção do pensamento asiático na Europa, Hegel resgata – e, agora, reconhece que o faz – a filosofia bastante peculiar de Heráclito de Éfeso (século VI a.C.), que, na classificação convencional, é encaixado com grande dificuldade no conjunto da “Grécia pré-socrática”. Heráclito já mencionava que “de tudo [faz-se] o Um, e do Um, tudo” (HERACLITUS, [1934], § 10). Ele ainda adverte que, por mais que o conhecimento dos fenômenos seja importante para o filósofo, no entanto, o conhecimento do *logos*, da essência universal do Conhecimento, é superior. Hegel retoma essa distinção entre uma coleção de coisas (*die Dinge*) e o verdadeiro conhecimento “da

⁵ Numa referência clara ao taoísmo, ele reconhece que “alguns Antigos conceberam como motor o *vazio*, ainda que na verdade o perceberam como o *negativo*, mas este não ainda como o Si” (HEGEL, 1986a, p. 39). Na verdade, Hegel não reconhece na aparição a-histórica da *determinação* a partir do *indeterminado*, cerne do Tao, a sua mesma busca pelo espírito, que ele personifica na historicidade do *negativo determinado*.

coisa” (*die Sache*) logo no início do seu longo prefácio à *Fenomenologia*, lembrando da diferença entre o conhecimento da anatomia e o conhecimento do ser humano:

[...], por exemplo, quanto ao que seja a anatomia, vista como o conhecimento das partes do corpo segundo seus estados não-vivos, fica-se convencido de que a Coisa mesma, o conteúdo daquilo que é Ciência [*etim.* “estado de saber”], não se encontra aí para ser possuída, mas que é preciso se dar o trabalho de considerar o específico (HEGEL, 1986a, p. 11).

Assim como Heráclito, Hegel avança como o método necessário para se encontrar esse verdadeiro conhecimento a dialética, baseada no desdobramento de termos contrários dentro de uma síntese que supera a ambos. A dialética, pelo menos na forma sofisticada que ela adota nos dois filósofos, é um modo de pensamento totalmente diverso da lógica aristotélica convencional, que tem por fundamento a impossibilidade de uma coisa ser algo *e também* o seu contrário. O trecho da *Fenomenologia* que trata do Iluminismo é especialmente ilustrativo. Nele, Hegel sugere que a Religião e o Iluminismo são perspectivas opostas a partir de um mesmo pressuposto – a fé incondicional no entendimento do absoluto. Mas, tendo em vista a estrutura rebuscada do texto hegeliano, a dialética não pode ficar restrita ao mero papel de *ferramenta* de argumentação; ela é por si só uma parte fundamental do argumento, expondo os preconceitos e a ignorância que grassam quando se pretende utilizar uma lógica analítica para explicar tudo.

Em consonância com as visões budista e taoísta, mas escandalosamente contrário à moral cristã, Hegel afirma que a glorificação do juízo “moralista” não é desinteressada:

O sentido e conteúdo do juízo da experiência são, portanto, somente este: de que alguns não deveriam merecer a felicidade; isto é, é a *inveja* que toma para si o manto da moralidade. Por outro lado, a razão pela qual outros deveriam merecer aquela sorte é a boa amizade, que a eles e ao próprio amigo *concede* e *deseja* essa graça, isto é, essa sorte (HEGEL, 1986a, p. 459–460).

3.2 Entendimento verbal e *telos* do conhecimento

Não surpreende que Hegel tivesse, contudo, dificuldade em admitir um conhecimento intuitivo, não conceitual, da universalidade e da integração dos contrários que ele articula na dialética. Jung (1964, p. 12), notoriamente anti-hegelia-

no, alerta que essa experiência leva o filósofo ocidental a “pressentir dificuldades inquietantes que o Ocidente filosófico e religioso optou até hoje por desconsiderar”. Não se trata, contudo, de rejeitar qualquer tipo de entendimento verbal e pregar a ignorância, mas de reconhecer as limitações de uma busca pelo conhecimento exclusivamente naquilo que pode ser descrito. Jung (1964, p. 25) continua:

Não se pode destruir um intelecto racionalista que nunca se apresentou. Um discípulo Zen não é o resultado da ignorância e falta de cultura. Por isso, até entre nós acontece não raras vezes que um ego consciente e um entendimento consciente e educado têm primeiro de ser produzidos pela terapia antes que se possa sequer pensar em abolir o Eu ou o racionalismo.

Hegel, em contraste, encontra-se mais próximo de Heráclito na ênfase dada ao caráter *verbal* do conhecimento absoluto. Esse entendimento verbal, contudo, não implica que o conhecimento deva se reduzir à explanação de particularidades:

O superior a ambos [o saber contingente e a indiferença para com ele], no entanto, é na verdade tornar a reflexão o oráculo do agir casual, mas a essa própria ação refletida, devido a seu lado da relação ao particular e à sua utilidade, sabê-la como algo casual (HEGEL, 1986a, p. 521).

A vigência da atuação prática no mundo é, para Hegel, a dissociação do seu próprio espírito na diferenciação material: “aquilo mediante o que o indivíduo adquire seu valor e sua realidade é a cultura. A sua verdadeira *natureza original* e substância é o Espírito da *alienação* do Ser *natural*” (HEGEL, 1986a, p. 364). Essa alienação e individualização são ao mesmo tempo necessárias à concretização da atuação humana, e também fonte da presunção condenada por Hegel: “a consciência acusa nesse seu desvario a *individualidade* como a fonte do desvario e da deturpação, mas uma individualidade *alienada* e *casual*” (HEGEL, 1986a, p. 281).⁶ Essa diferenciação tem, aí, alguma semelhança com a doutrina budista do *Pratītyasamutpāda* – algo como “geração causal” (e, portanto, não *casual*) ou, como é mais conhecida no Ocidente hoje em dia, geração interdependente⁷ – um

⁶ Segundo Hoffheimer (1985, p. 234), Hegel parece chegar a um impasse por volta de 1796 na sua concepção mais antiga de uma religião-virtude a partir do indivíduo particular. Na *Fenomenologia* tem-se então a dimensão da mudança no modelo de pensamento hegeliano; dotado da carga intelectual que é o conceito de universalidade do espírito, ele conceitua o espírito como aquele que faz o movimento alternado entre alienação e individualização.

⁷ Da literatura budista em língua inglesa, que emprega o termo *dependent arising*.

caso específico da qual é a *ignorância* a respeito da natureza essencial do ser, que resulta na formação da consciência individual (o *eu*), alienando de si os *objetos* que passam a ser vistos como entidades exteriores e objetos de desejo, logo, sofrimento pela não-realização do desejo.

Hegel propõe a superação da percepção de autonomia nos entes individuais como caminho para o conhecimento: “aí residem a finitude e a não liberdade, no fato de que as coisas são pressupostas como autônomas” (HEGEL, 1986d, p. 153). Ele resiste, contudo, à apreensão de uma universalidade intuitiva e indiferenciada, e se esforça para conceituar um nada que “é ele próprio *determinado* e tem um *conteúdo*” (HEGEL, 1986a, p. 74) Mas a determinação desse conhecimento “negativo” não parece ser, para ele, uma finalidade determinada externamente:

O espírito assim está presente como *liberdade absoluta*; é a consciência de si que se compreende de modo que sua certeza de si mesma é a essência de todas as massas espirituais do mundo real assim como do supra-sensível; ou inversamente, de modo que a essência e a realidade são o Saber da consciência a respeito de *si mesma*. Ela é consciente de sua pura personalidade, e nela de toda a Realidade espiritual: e toda a Realidade é só espiritual. Para ela, o mundo é para ele simplesmente sua vontade, e essa é vontade universal (HEGEL, 1986a, p. 432).

Não é o conhecimento *de tudo*: “esse fundamento será para o Iluminismo, assim, um casual *saber de eventos casuais*. O fundamento do Saber é, contudo, o universo *sapiente*, e sua verdade, o *Espírito absoluto*” (HEGEL, 1986a, p. 410). No entanto, se o objeto conhecido é idêntico com a consciência que conhece, ambos são parte do Espírito universal. Assim, o conhecimento universal que é o saber absoluto é o seu próprio *telos*, sendo-lhe marginal o saber contingente. Ou, por outro lado, mesmo se a consciência perceber a si própria como uma entidade separada da coisa, ainda assim resulta que o *objeto* percebido pelo *sujeito* está dentro da consciência dele, e não pode corresponder a um conhecimento absoluto de algo exterior à consciência.⁸

Essa identidade entre o conceito do objeto e o conceito no espírito é a Ideia. Não é que o saber contingente seja irrelevante: Hegel acompanha Heráclito na va-

8 Isso ocorre mesmo – ou especialmente – quando a consciência torna-se ela própria um objeto de conhecimento, como ocorre na psicanálise.

lorização do conhecimento *das coisas*. Mas ele é apenas autoengano quando se acredita ser esse conhecimento dos fatos contingentes a essência do conhecimento, e não um estágio condicionado pelo conhecimento absoluto interno ao espírito.

4 Progresso histórico

A suposição de que Hegel acreditava num “progresso” histórico e, mais ainda, em que os *eventos* específicos da história pudessem ser ao mesmo tempo inevitáveis e responsáveis por esse progresso – suposição amplamente instrumentalizada pelos apologistas do Movimento Moderno – é, na melhor das hipóteses, leviana. A preocupação de Hegel, ao longo de sua obra e principalmente na *Fenomenologia do espírito*, parece ter escapado à percepção do cientista social que, seguindo Marx, só enxerga o *materialismo*, bem como à do artista de vanguarda, que só vê nela o conceito de *superação*. Jung aponta para a dificuldade da tarefa que Hegel desenvolve na *Fenomenologia*:

O mero pensar que há uma diferença psicológica tremenda entre estar consciente da existência de um objeto e a “*consciência de estar consciente*” de um objeto chega a uma sutileza que mal pode ser respondida (JUNG, 1964, p. 16).

Na *Fenomenologia*, a argumentação de Hegel é bastante sutil, passando ao largo da estrita lógica aristotélica. Não se trata simplesmente de um estudo sobre as faculdades cognitivas, como o que emerge na filosofia ocidental a partir do século XVII, mas uma exploração do que seria a essência do ser que exerce tais faculdades, levando adiante uma preocupação de Kant. Apesar de uma provável influência exercida pela filosofia oriental, em especial o taoísmo, na sua teoria da negatividade, Hegel não assume integralmente essa dívida e prefere se situar conceitualmente mais próximo a Heráclito e à sua ênfase na verbalidade do *logos*. Em virtude dessas relações com o pensamento asiático e com um pré-socrático pouco citado na filosofia moderna, a obra de Hegel é muito mais complexa do que a sua apropriação pelas ciências sociais e radicalmente diversa do curso predominante no pensamento europeu dos séculos XVIII e XIX. Na *Filosofia da História*, ele busca deixar clara a riqueza do pensamento no que diz respeito à questão do espírito, que é somente *representado* pelo progresso concreto da liberdade (HEGEL, 1986e, p. 32), e não se resume a ela: há uma distinção clara entre a *liberdade* como expressão *histórica*

do espírito, tal como apresentada na *Filosofia da história*, e o conhecimento de si próprio como o objetivo *absoluto* do espírito, objeto da *Fenomenologia do espírito*.

A filosofia do conhecimento em Hegel não é um esforço limitado ao campo da especulação acerca do fundamento da ciência. Ela permeia todo o espírito humano em suas diversas realizações, inclusive no que diz respeito à cultura material. O reflexo do Espírito universal na esfera cultural está articulado no *Curso de estética*. Nele, a complexa estrutura histórica da *Fenomenologia* se encontra resumida na complementaridade essencial entre o Abstrato e a Manifestação, em três momentos – o simbólico, o clássico e o romântico. Aquela primeira relação é, mais uma vez, ligada à geração das coisas tal como vista pelo Taoísmo – mas, nele, vai-se além da dialética da *ação* para abordar a *natureza* das coisas. Do *dào* 道, a essência universal, abstrata e indiferenciada, brotam as múltiplas diferenciações do *dé* 德, que pode ser entendido de modo rudimentar como *virtude*, no sentido de uma ação ou estado determinado, desde que em acordo com o princípio universal: “A miríade de coisas se faz, mas ora!, não é separada; origina sem querer possuir; age sem esperar [retribuição]; realiza sem apego. O sábio não se apega, e por isso não perde” (Lǎozi, 2007).

O que vale para o sábio, determinação individualizada, é o mesmo conceito da determinação do universal: “É o que origina e o que sustenta; origina sem querer possuir; age sem esperar [retribuição]; sobressai sem impor: é a chamada profunda virtude” (Lǎozi, 2007). Isso não quer dizer, de modo algum, que a multiplicidade seja ilusória frente a não separação, ou que a ação não seja efetiva: pelo contrário, trata-se de reconhecer a natureza complementar e igualmente verdadeira dos conceitos opostos. Como diz o grande divulgador do Zen, D. T. Suzuki (1870/1966), “negação e afirmação se unificam numa forma de declaração mais elevada” (SUZUKI, 1964, p. 70). Mas essa asserção, à primeira vista abstrusa, pode ser erroneamente tomada como uma prova do caráter misterioso da doutrina, acessível apenas a uns poucos iniciados. O que se tem aqui é imediatamente acessível sem subterfúgios sofisticados:

Certo dia [o mestre Zen Zhaozhou] estava varrendo o chão quando um monge perguntou-lhe:

– O Senhor é um mestre tão sábio e santo; como é que pode a poeira se acumular no seu pátio?

Ao que o mestre disse:

– Ela vem da rua (SUZUKI, 1964, p. 81).

A insolente trivialidade do diálogo na parábola tem por objetivo igualmente varrer da mente a poeira acumulada de preconceitos e diferenciações elas próprias triviais, de modo a permitir que se desenvolva um conhecimento mais correto das coisas. O monge certamente tem em mente um mundo místico no qual a casa do guru seria de algum modo imune às vicissitudes da vida real; lembramos na resposta de Zhaozhou, de como Hegel apontará no prefácio da *Fenomenologia*: “o vovô, a simplicidade, é a substância. Em virtude dessa simplicidade, ou da identidade consigo mesma, ela aparece como estável e permanente” (HEGEL, 1986a, p. 54). E esse *nous*, por sua vez, é o “entendimento em geral, ou razão” (HEGEL, 1986e). De resto, tampouco se trata de uma exortação à passividade ou ao conformismo; se no Taoísmo pode-se dizer que se evita o agir que é somente *pelo agir*, sem consonância com o *dao*, sendo valorizada a doutrina do *wú wéi ér wú bù wéi* 無為而無不為 — *não fazer, e não deixar por fazer* – o foco na *ação positiva* é mais evidente no hinduísmo. No Bhagavad Gītā, o maior valor do ser humano secular é a ação que não busca o benefício próprio – mas tampouco o recusa, ao contrário da ascese ou da flagelação – o agir desapegado:

Mas tu, não queiras! E não peças! Que teu prêmio seja: o certo pelo certo! Teu propósito será o certo, e não o fruto das tuas obras.

E vive agindo! E trabalha! Faz dos atos tua devoção, e todo o Eu desconsideres (BHAGAVADGITA, 1993, p. 11).

5 Conclusão

No seu *Curso de estética*, Hegel desenvolve a temática do herói trágico. No grande paradoxo da emoção artística, essa temática sempre se refere a um conhecimento prévio do ato heróico da parte do público. É preciso ainda lembrar que o caráter heróico não se restringe à personagem da epopeia: ele envolve qualquer ação que não se pauta por regras preexistentes, mas é ela mesma instauradora de uma norma. O que Hegel propõe como cerne do tema heróico, então, é a liberdade representada no objeto estético – liberdade que existe por excelência na Antigüidade clássica, e que é ao mesmo tempo *individualizada*, mas reivindica uma normati-

vidade universal, pois não se restringe a uma expressão *individualista*. O heróico é, assim, um meio termo entre o humano individual e contingente, e a universalidade do exercício da liberdade (HEGEL, 1986a, p. 531).

Além disso, a universalidade da obra de arte transcende as contingências de uma mensagem verbal:

As determinações que atualmente despertam em nós o maior interesse pertencem a todo o desenvolvimento histórico presente, e assim cada época tem sua sensibilidade mais aberta ou mais limitada, mais elevada e livre ou mais rebaixada, em suma sua visão de mundo específica [...] (HEGEL, 1986c, p. 246).

Por isso a teoria não precisa se limitar a uma perspectiva modernista. Fazer uma historiografia filosófica, isto é, sistemática da arte, como a que Hegel se propõe a fazer nos seus *Cursos de Estética*, é uma tarefa não apenas válida, mas de grande importância. Entretanto, se essa historiografia se constitui numa forma de conhecimento teórico, ela se situa afinal apenas no meio termo entre a erudição antiquária do *conhecimento das coisas* e a formulação teórica acerca da natureza e dos meios operativos das artes. Mais do que inserir as manifestações artísticas num sistema – necessariamente limitado e parcial, pois na sua simplicidade abrangente não dá conta de explicar a todas as variações e possibilidades – é preciso entender o processo pelo qual essas manifestações vêm a ser, e a se prestarem ao estabelecimento de um sistema historiográfico. Isto é, não basta ver na história uma sucessão de eventos, sejam eles autônomos ou ligados sucessivamente pelos fios do “desenvolvimento histórico”.

Uma vez cumprido esse primeiro passo, aparece o problema mais profundo da produção artística: como a obra individual se faz no limiar entre a subjetividade do artista e a coletividade do contexto histórico. Por isso, a estética está longe de ser um elemento secundário no pensamento de Hegel, como se poderia supor a partir dos exagerados rumores sobre a “morte da arte”. Chamamos atenção especialmente para um trecho dos apontamentos do curso:

Apesar dessa diversidade de expressões étnicas e dos caminhos de desenvolvimento ao longo dos séculos [a poesia] manifesta-se, contudo, como o compartilhado, e, portanto também a outras nações e épocas como inteligível e proveitoso, por um lado, por ser universalmente humana,

e por outro, por ser artística. Nessa dupla acepção a poesia grega sempre tem sido admirada e imitada pelas diferentes nações [...] A própria [poesia] indiana [...] não é para nós inteiramente estranha [...] (HEGEL, 1986c, p. 246-247).

Hegel é um filósofo por demais preocupado com a coerência sistemática de seu pensamento para não ter atentado para a contradição do trecho acima com sua advertência inicial de que a arte é uma coisa do passado.⁹ A exaltação da universalidade da poesia e em especial da poesia grega deve ser entendida como uma restrição imposta pelo próprio Hegel à aplicabilidade do conceito de determinação histórica. A arte realiza a mediação entre a cultura material e as ideias do espírito, e Hegel deixa claro que essa atividade ocorre, por um lado, no próprio curso da história, e, por outro, transcende uma determinação histórica simplista.

Nesse sentido, pode-se dizer que a estética de Hegel desempenha um papel importante ao esclarecer tanto o alcance quanto as limitações da interpretação histórica na sua filosofia. A arte grega não é, como na ideologia do Modernismo¹⁰, um estágio na evolução histórica das artes, a ser irremediavelmente deixado para trás com o “progresso”, mas um modelo perene. Naturalmente, Hegel reconhece que a história é irreversível no sentido de que não se pode mais, hoje em dia, criar um templo grego antigo. Mas isso é apenas uma constatação de que o europeu do século XIX não é mais devoto das religiões clássicas, não dispõe de mão de obra escrava e nem adota a organização política e social dos antigos gregos.

Em compensação, Hegel recusa explicitamente a associação determinista introduzida pelo Movimento Moderno: ao contrário, ele defende enfaticamente a distinção entre a impossível reversão do curso da história e o possível, até mesmo desejável, emprego de um estilo histórico. As consequências dessa distinção precisam ser mais bem exploradas, em outra oportunidade, mas deve ficar clara a visão sutil e condicionada que o próprio Hegel tinha da concepção histórica à qual ele deve boa parte de sua fama.

⁹ É verdade que, estritamente falando, não foi Hegel quem escreveu o *Curso de estética*, editado por seu aluno H. G. Hotho. No entanto, o texto inclui os apontamentos manuscritos do próprio Hegel, complementados com notas de aula dos alunos.

¹⁰ Le Corbusier frequentemente compara o templo grego ao automóvel, dando a entender que cada qual é a maior expressão artística de sua época.

Historical determinism and aesthetics in Hegel

Abstract

This article attempts a reading of Hegel that goes beyond the simplification of both proponents and detractors of his philosophy. Hegel's contribution towards modern historicism must not be construed to imply a historical determinism which he in fact refused. Hegel's historicism is tempered by the influence of Asian and pre-Socratic thought. A synthesis of his thought may be found in his aesthetic theory, which balances historical interpretation and the awareness of the perennity of great works of art.

Keywords: Hegel. Historicism. Aesthetics.

Referências

- BHAGAVADGITA. Tradução E. Arnold. New York: Dover, 1993. Tradução de: The song celestial.
- BOTTÉRO, J. *Naissance de Dieu: la bible et l'historien*. Paris: Gallimard, 1992.
- COLQUHOUN, A. Três tipos de historicismo. In: _____. *Modernidade e tradição clássica: ensaios sobre arquitetura 1980-1987*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. p. 23-37.
- CORDINGLEY, R. A. Preface. In: FLETCHER, B. *History of architecture on the comparative method*. 17. ed. London: University of London, 1961, p. 6-11.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986a. (Werke, v. 3).
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986b. v. 2. (Werke, v. 14).
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986c. v. 3. (Werke, v. 15).
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986d. v. 1. (Werke, v. 13).
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die philosophie der geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986e. (Werke, v. 12).

HERACLITUS. *The complete fragments*. Tradução W. Middlebury Harris. Vermont: Middlebury College, [1934].

HOFFHEIMER, M. H. The influence of schiller's theory of nature on hegel's philosophical development. *Journal of the History of Ideas*. Philadelphia, v. 46, n. 2, p. 231-244, Apr./June 1985.

JUNG, C. G. Foreword. In: SUZUKI, D. T. *An introduction to zen buddhism*. New York: Grove, 1964. p. 9-29.

KAUFMANN, W. A. The Hegel myth and its method. *The Philosophical Review*, New York, v. 60, n. 4, p. 459-486, Oct. 1951.

KOYRÉ, A. *From the closed world to the infinite universe*. Baltimore: J. Hopkins, 1968.

KRUKOWSKI, L. Hegel, "progress" and the avant-garde. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Philadelphia, v. 44, n. 3, p. 279-290, spring 1986.

MAZZARINO, S. *Il pensiero storico classico*. Bari: Laterza, 2000. v. 1.

O'BRIEN, G. D. Does Hegel have a philosophy of history? *History and Theory*. Middletown, v. 10, n. 3, p. 295-317, 1971.

STEWART, J. The architectonic of Hegel's phenomenology of spirit. *Philosophy and Phenomenological Research*. Malden, v. 55, n. 4, p. 747-776, Dec. 1995.

SUZUKI, D. T. *An introduction to zen buddhism*. New York: Grove, 1964.

老子. (Lǎozǐ). 道德經. *Dàodéjīng*: clássico do caminho e da virtude. [S.l.]. Disponível em: <<http://zh.wikisource.org/wiki/%E9%81%93%E5%BE%B7%E7%BB%8F>>. Acesso em: 28 nov. 2007.