

O projeto estético no ideal republicano do jovem Hegel

Projeto de pesquisa para bolsa de pós-doutorado

Candidato: Prof. Dr. André de Góes Cressoni

Instituição sede: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Pesquisador Responsável (Supervisor): Prof. Dr. Vladimir Safatle

Resumo:

Retomando as origens do pensamento político hegeliano, o principal objetivo deste trabalho consiste em avaliar a relação entre sensibilidade e imaginação, seu lugar e estatuto na constituição de um projeto estético para a ética e política. Busca-se demonstrar como sensibilidade e imaginação são pensadas enquanto potências éticas primordiais concebidas no quadro das afecções subjetivas cujo lugar específico jaz no imaginário social comum a um povo. Enfrentando e por vezes cedendo à influência do iluminismo no ambiente intelectual de sua época, Hegel já em sua juventude ressignifica a racionalidade herdada das Luzes através do cruzamento de diversas tendências. Analisar-se-á o papel que o helenismo desempenha nessa trama e, assim, avaliar de que modo o helenismo constitui um contrapeso ao iluminismo ao se pensar um ideal republicano através deste projeto estético. Serão analisados textos e fragmentos que datam até o período de Berna de modo a integrá-los e, destarte, nos oferecer um quadro mais amplo e mais claro dos objetivos a que nos propomos. Estes consistem em explorar o modo como três orientações gerais dirigem as reflexões do jovem Hegel: a problematização da dualidade sensível-inteligível, a adesão a um ideal helênico de unidade e a ressignificação de temas centrais do iluminismo, especialmente de Kant. É com base nestes três fluxos que analisaremos como o jovem Hegel mobiliza as categorias de autonomia e simplicidade para formar os conceitos principais de seu ideal republicano, a saber, o espírito do povo, a religião sensível e a positividade. O resultado almejado consiste em demonstrar que o ideal republicano do jovem Hegel é constituído por uma temática iluminista radicalmente reformulada no interior de um helenismo indelével.

Índice

Introdução.

Justificativa e elaboração do problema.

Resultados esperados, desafios e disseminação.

Cronograma e metodologia.

Bibliografia.

Research project for post-doctoral fellowship

The aesthetical project in young Hegel's Republican ideal

Candidate: Dr. André de Góes Cressoni

Institution: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Supervisor: Prof. Dr. Vladimir Safatle

Abstract

By aiming at the origins of Hegelian political thought, the main objective of this project lies in assessing the relation of sensibility and imagination, its place and status in comprising an aesthetical project for ethics and politics. The research seeks to establish how sensibility and imagination are thought as primordial ethical powers conceived as the framework of subjective affections specifically placed within the social imagery of a people. Struggling against and at times ceding to the heavy Enlightenment influence of the intellectual environment of his time, Hegel reframes early in his youth this inheritance by crossing several tendencies. The aim here is to analyze the role Hellenism plays in this web and thereby evaluating in which way Hellenism constitutes a counterbalance to Enlightenment by way of conceiving a Republican ideal of State engineered through this aesthetical project. Texts and fragments dated up to Bern's period will be analyzed in order to integrate them and therefore offer a wider and clearer picture of the objectives here proposed. These objectives consist of exploring how three general guidelines lead Hegel's reflections: the sensible-intelligible duality problematic, the adherence to an Hellenic ideal of unity and the reframing of primal Enlightenment motifs, especially Kant's. These three main flows form the basis upon which we analyze how the categories of autonomy and simplicity are called upon by the young Hegel in the shaping of the concepts of his Republican ideal, namely the spirit of the people, sensuous religion and positivity. The intended result comprises of proving that this Republican ideal is constituted by a drastically reformed Enlightenment thematic within an indelible Hellenism.

INTRODUÇÃO

“Em uma república, é por uma Ideia que se vive”.¹ Esta afirmação de Hegel surge em sua juventude em fragmentos do período de Berna (1793-1796).² Este será também o mote expresso no sistema maduro em sua obra *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Linha fundamentais da filosofia do direito).³ Em sua base, essa posição mantém a mesma postura em ambos momentos da obra hegeliana, a saber, os homens, em suas individualidades, são meras abstrações. Com isso, Hegel está problematizando o tema principal que em Kant, assim como no debate iluminista em geral, sustenta os princípios éticos e a conceitualização do Estado e do Direito: o tema da autonomia. Evidencia-se, deste modo, que Hegel já em sua juventude aceita como tarefa as questões que o cenário iluminista de sua época levantara. A solução proposta, no entanto, diverge e, inclusive, opõe-se àquela oferecida, principalmente por Kant. O jovem admirador do ideal revolucionário jacobino⁴ propunha uma união – e não domínio – do racional com o sensível. Dado esse passo na base que sustenta toda arquitetura ético-política de Kant, Hegel é capaz de operar uma grande transformação no que ele pensou em sua juventude – e que viria a pensar em sua maturidade – sobre o próprio conceito de Estado. Entretanto, se nesse ínterim ele busca romper com a concepção kantiano-iluminista, a que resultados, ainda que preliminares, chegará Hegel? E ainda: o que o leva a essa posição? Se o Iluminismo (*Aufklärung*) domina o cenário intelectual na época de formação de Hegel, sendo inclusive predominante nas tendências teóricas dos professores que o lecionaram no colegial (Stuttgart, 1784-1788) e no seminário (Tübingen, 1788-1793), o que o teria movido já tão cedo a se posicionar de modo crítico a esse alinhamento? Não se trata aqui somente de uma busca pela alternativa que Hegel oferece, mas sobretudo de compreender esta mesma alternativa através daquilo que lhe dá fundamento, que lhe serve de inspiração e de apoio para realizar o próprio questionamento desse cenário intelectual das Luzes.

O filósofo alemão G.W.F. Hegel (1770-1831) viveu um dos períodos de mais profunda transformação política da Europa. Realizou um sistema que demonstra intenso

¹ HEGEL, G.W.F., Unterschied zwischen griechischer Phantasie- und christlicher positiver Religion, In: *Werke in zwanzig Bänden*. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (hrsg.). Frühe Schriften. Band 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 207.

² A cronologia completa da juventude de Hegel é a que segue: Stuttgart, 1784-1788; Tübingen, 1788-1793; Berna, 1793-1796; Frankfurt, 1797-1800; Iena, 1801-1807.

³ Cf. HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke in zwanzig Bänden*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg.). Band 7. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, p. 399.

⁴ Nesta época, Hegel ainda não havia sofrido a decepção com o período do Terror francês e, por isso, nem criticado os princípios que, em sua concepção, teriam levado a revolução francesa ao fracasso. Essa crítica só ocorrerá, de modo mais acabado, no fim do período de Iena na *Fenomenologia do Espírito*. Vale notar que um dos pilares dessa crítica consiste em avaliar a falta de uma reforma religiosa na França que, por assim dizer, preparasse o espírito do povo para as mudanças políticas que viriam a ocorrer. O papel desse elemento religioso nas transformações políticas demonstra suas raízes nesta fase inicial de Stuttgart a Berna, objeto de nossa investigação.

debate com os principais expoentes políticos da modernidade. Se em sua maturidade ele demonstrou ser um filósofo de seu tempo, pensando os problemas de sua época, seus escritos de juventude deixam claro, em seu trajeto de maturação, como Hegel sempre manteve intenso e aberto diálogo com os desafios presentes da história. Durante todas as mudanças levadas a cabo neste desenvolvimento teórico, é possível ver Hegel sempre fiel a um ideal, a saber, uma unidade ideal do Estado. Em sua juventude, esse tomará a forma de um ideal republicano.⁵

Esse ideal consistia em uma resposta de Hegel e seus dois colegas mais próximos (Hölderlin e Schelling) à realidade nacional alemã: a Alemanha ainda não havia alcançado a unidade política do Estado. É o destino da Alemanha que estava em jogo para Hegel, a formação da unidade da nação alemã como um todo. As invasões napoleônicas, ao mesmo tempo que trouxeram para Hegel a visão da nova época que se formava na história, também levavam à dilaceração do Estado alemão que não tinha uma unidade política, econômica e sequer militar. É diante desse desafio presente que Hegel pensará o passado, reclamando, em escritos da fase de Berna, por um Teseu da nação alemã, um herói capaz de realizar sensivelmente o ideal de unificação.⁶

Essa referência à antiguidade grega ao tratar de um assunto tão presente e próximo não é casual. Na base do ideal político jacobino jazia essa inspiração na antiga democracia grega. Junto a outras figuras alemãs da época (os principais nesta fase de juventude são Winckelmann e Schiller), Hegel eleva essa raiz helênica do impulso revolucionário a um nível maior de teorização. A antiguidade grega oferecia, assim, ao olhos do jovem Hegel, um horizonte estético – sensível e imagético – de realização política que proporciona a perfeita harmonia do indivíduo integrado ao todo de sua vida ética em comunidade, levando-o a buscar uma religião que esteja de acordo com a natureza do povo e seus costumes.

Deste modo, a tese a ser defendida consiste em analisar como a antiguidade grega surge na qualidade de ponto de apoio para se realizar um contraponto diante do contexto iluminista, ao mesmo tempo que uma convergência entre ambas. O helenismo do jovem Hegel parte dos aspectos afectivos, perceptivos e imagéticos presentes na virtude antiga – que continuará a desempenhar um papel fundamental nas formulações hegelianas até a maturidade⁷ – como resposta ao desafio político de sua época.

⁵ Desta forma, sempre que nos referirmos ao ideal republicano de Hegel, estaremos tratando do período de juventude. Em sua maturidade – apesar de manter diversos aspectos republicanos – Hegel proporá uma monarquia constitucional.

⁶ Cf. HEGEL, *Jedes Volk hatte ihm eigene Gegenstände der Phantasie*, In: *Werke in zwanzig Bänden*. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (hrsg.). Frühe Schriften. Band 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 196-197: “(...) quais poderiam ser também nossos heróis, nós que jamais formos uma nação (*wir nie eine Nation waren*)? Quem seria nosso Teseu, que fundou um Estado e lhe deu suas leis?”

⁷ Cf. HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg.).

JUSTIFICATIVA E ELABORAÇÃO DO PROBLEMA

Em sua juventude, Hegel pensará a dimensão política ao repensar a religião no seio da vida dos homens em comunidade. São os anos de 1792-1793 que Hegel redige anotações de trabalhos que tinham por foco centralizador a essência da religião. Neste mesmo período, Kant em *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (A religião nos limites da simples razão) e Fichte em *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (Tentativa de uma crítica de toda revelação) debruçam-se sobre o mesmo tema, envolvendo-se com a questão sobre se e em que medida a religião deve se submeter ao tribunal da razão. Assim como os iluministas, Hegel, ao explorar o papel da religião no Estado, tem sempre em mente o tema da autonomia do indivíduo que, encontrando em Kant seu principal interlocutor, está intimamente ligado à racionalidade. Hegel, porém, formulará o problema de modo diverso: buscará o móbil da ação ética no quadro de uma religião sensível. Esta será concebida tanto com o caráter perceptivo-sensorial voltado para a natureza quanto com o caráter das afecções subjetivas proporcionadas no interior dos costumes compartilhados de um povo.⁸ É esta autonomia reformulada no seio da religiosidade, originando-se e sustentando-se sensivelmente na unidade do povo, que Hegel propõe como forma de superação da chamada positividade.

A positividade consiste, em linhas gerais, na forma degradada da vida de um povo por estar submetida a leis – supostamente racionais – que são aceitas passivamente e, por isso, destituem toda possibilidade de autonomia. Hegel segue, neste sentido, uma leitura tipicamente iluminista da positividade. Entretanto, também identifica a positividade com a submissão do sensível a regras formais, afastando toda percepção e afetividade às exigências da razão prática. Esta era a tese kantiana, para quem o móbil da ação moral jaz no respeito à lei moral, excluindo da equação a sensibilidade, substituindo os laços afetivos vivos por relações mecânicas, dado que a dominação da sensibilidade traz consigo a cisão entre o espírito (*Geist, Gemüt*) e o sensível.⁹

Band 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, p. 213.

⁸ A problemática dos costumes para a formação política será um fator sempre presente no sistema hegeliano. Cf. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg.). Band 7. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, p. 440: “Como o espírito só é real naquilo que ele tem consciência de ser e como o Estado, enquanto espírito de um povo (*Geist eines Volkes*), é uma lei que penetra todas as relações [desse povo], os costumes (*Sitte*) e a consciência dos indivíduos, a Constituição de cada povo depende do modo e cultura (*Bildung*) da consciência desse povo”.

⁹ Cf. HEGEL, Fragmente über Volksreligion und Christentum, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg.). Band 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, p. 34: “(...) porque seu [as doutrinas positivas] vínculo (*Verknüpfung*) com as verdadeiras necessidades (*wahren Bedürfnissen*) e as exigências da razão (*Forderung der Vernunft*) permanecem sempre não-naturais (*unnatürlich*) e porque, [mesmo] se essa ligação (*Verbindung*) é, contudo, firmemente estabelecida pelo hábito, elas facilmente dão ocasião ao abuso, não alcançam jamais, no sentimento, a importância de um momento puro, verdadeiro, prático, relacionando-se

O intuito de Hegel consiste em demonstrar como a positividade dá origem à própria cisão do espírito em relação ao sensível, identificando esta cisão como produto do cristianismo e da modernidade.

Ao trazer à tona essa discussão, pretendemos mostrar que *o ideal republicano, pautado na formulação de uma moralidade efetiva, origina-se de um projeto estético trimdimensional – percepção, afecção e imaginação – que envolve uma mistura de adesão, oposição e reformulação da temática kantiano-iluminista da positividade e da autonomia por parte de Hegel, realizada através de uma problematização da religião cristã a partir do helenismo de sua época.*

Para tanto, nos pautaremos em duas posições teóricas basilares.

De um lado, discordamos das interpretações – como é o caso, principalmente, de Dilthey¹⁰ – que tendem a ver no jovem Hegel uma postura teológica expressa na forma de um panteísmo místico.¹¹ Contra isso, seguiremos mais perto, dentre outros, a leitura de Lukács para quem o debate apresentado por Hegel em sua juventude sobre a religião volta-se para questões de ordem moral, social e política.¹² É o ideal republicano, discutido do ponto de vista da religião por esta conter o móbil afetivo da vontade voltada para a ação moral, que concentra as preocupações hegelianas; é a relação entre indivíduo e povo, público e privado que lhe interessa, vendo na religião antiga a intimidade dos costumes e das leis que manifestam a vontade dos indivíduos eles mesmos em suas figuras sensíveis, afetivas e imagéticas.¹³

imediatamente com a moralidade”.

¹⁰ DILTHEY, W. *Die Jugendgeschichte Hegels* (GS IV). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.

¹¹ Contra uma tal interpretação, Hegel nos apresenta uma crítica à religiosidade que espera alcançar a felicidade no paraíso, perdendo de vista a sensibilidade: “Nossa religião quer educar os homens para o reino do céu, cujo olhar está sempre direcionado para cima, e por isso as sensações humanas (*menschliche Empfindungen*) se tornam estranhas para eles” (HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 42).

¹² Lukács é o principal que viria direcionar a discussão sobre o jovem Hegel rumo a uma vertente mais moral e social. Também Rosenkranz, em sua obra *Hegel e o Estado*, teve grande influência nesta visão que passou a ver nas discussões religiosas do jovem Hegel uma problemática essencialmente política. Veja-se o Prefácio do livro de Beckenkamp (BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel – formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009) para uma discussão sobre as vertentes de leitura dos escritos de juventude de Hegel e como Rosenkranz e Lukács se situam neste íterim.

¹³ Cf. HEGEL, *Unterschied zwischen griechischer Phantasia und christlicher positiver Religion*, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994, p. 204-205: “Enquanto homens livres, eles [os gregos e os romanos] obedeciam às leis que eles haviam dado a si mesmos, obedeciam a homens que eles mesmos haviam colocado para [serem] seus superiores, conduziam guerras que eles mesmos haviam decidido (...) não ensinavam nem aprendiam as máximas da virtude (*Tugendmaximen*), mas as praticavam através de ações (*Handlungen*) que eles podiam chamar de absolutamente suas próprias; na vida pública como na vida privada e doméstica, cada um era um homem livre, cada um vivia segundo leis próprias”. Mesmo que Hegel inclua aqui a antiguidade romana como exemplo desta unidade de indivíduo e povo, ainda assim a superioridade grega perpetua (seguindo, por isso, a posição de Winckelmann) aqui no período de Berna, como já desde o período de Stuttgart. Veja-se, por exemplo, ainda outro fragmento do período de Berna, que a edição Suhrkamp, seguindo a edição de Nohl, colocou junto aos fragmentos utilizados por nós intitulados *Fragmente über Volksreligion und Christentum*; “(...) só havia romanos em Roma, e não homens; na Grécia, pelo contrário, se apreciava os *studia*

De outro lado, defenderemos, seguindo Taminiaux,¹⁴ que Hegel opera para tanto com a categoria de simplicidade,¹⁵ ao menos até a fase de Berna.¹⁶ Esta surge pela primeira vez em um fragmento do período de Stuttgart intitulado *Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter* (Sobre algumas diferenças características dos poetas antigos) derivado de uma análise da tragédia grega, à qual se agregará, no período de Tübingen, ao *hen kain pân* platônico. Estes elementos serão pensados por Hegel ao definir o espírito humano como “a bela planta delicada do espírito (*Sinnes*) livre e aberta”.¹⁷ A simplicidade implica, neste sentido, em uma abertura da subjetividade à realidade compreendida enquanto unitotalidade (não dicotômica e não fragmentária),¹⁸ e que torna possível – e mesmo necessário – articular uma racionalidade sensível no topos de uma comunidade política livre e que resultaria na realização de uma moralidade efetiva.

Vejamos como estas frentes de nossa pesquisa se desdobram.

humanitatis, os sentimentos humanos, gostos humanos e as artes” (HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 50). É por isso que a Grécia se torna o índice de avaliação das outras religiões e povos. Cf. TAMINIAUX, J. *La nostalgie de la Grèce e l'aube de l'idealisme allemand. Kant et les grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*. Netherlands : Martinus Nijhoff/La Haye, 1967, p. 11 : “Na realidade, esses manuscritos [os manuscritos de juventude que constam da edição de Nohl] tomam a religião grega como norma de uma religião autêntica, norma que faz aparecer os limites e os defeitos das duas outras religiões [judaísmo e cristianismo]”. Cf. também JANICAUD, D. *Hegel et le destin de la Grèce*. Paris ; Vrin, 1975, p. 33, ao falar da Grécia como “a reveladora do índice da diferença pela qual a consciência moderna prova do que lhe falta e do que ela merece”.

¹⁴ TAMINIAUX, *La nostalgie de la Grèce a l'aube de l'idealisme allemand*, 1967.

¹⁵ Cf. HEGEL, G.W.F. *Über einige charactestische Unterschiede der alten Dichter*. In: NICOLIN, F. Und SCHÜLER, G. (hrsg). *Gesammelte Werke*. Frühe Schriften I. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989, p. 46-48.

¹⁶ O papel dessa simplicidade será ainda central até a fase madura de Hegel. A terminologia, porém, modifica-se, passando a ser utilizado o termo *Einfachheit*. Veja-se, por exemplo, em *Fenomenologia do Espírito*, a extensa presença do termo, tanto como substantivo quanto adjetivo. Hegel nos diz, por exemplo, de uma necessidade da “simplicidade do conceito (*Einfachheit des Begriffs*)” (HEGEL, *Phänomenologia des Geistes*, p. 16), sobre o “conceito que-veio-a-ser conceito simples (*einfache Begriff*) do todo” (Ibid., p. 19, grifo do autor), identificando a simplicidade com o “fundamento universal (*allgemeine Grund*)” de um novo mundo (Ibid., ibidem), e a negatividade pura como “simples vir-a-ser (*einfache Werden*)” (Ibid., p. 25). Todo o movimento do saber absoluto consiste, na verdade, no retorno à unidade simples: “O fim, implementado, ou o efetivo essente é movimento e vir-a-ser desenvolvido. Ora, essa inquietud é justamente o Si; logo, o Si é igual àquela imediatez e simplicidade do começo (*Einfachheit des Anfangs*), por ser o resultado que a si mesmo retornou. Mas o que retornou a si é o Si, exatamente; e o Si é a igualdade e simplicidade (*Einfachheit*), consigo mesmas relacionadas” (Ibid., p. 26). A diferença terminológica, neste caso, não deve ser encadara com estranheza. É de se esperar que Hegel, após conceber a sistematização e a concepção lógica da dialética, passasse a rever e, conseqüentemente, a estabelecer uma terminologia mais rigorosa e regular. Neste caso, acreditamos que o conceito de *Einfachheit* tem sua origem na dupla *Simplicität/Einfalt* de sua juventude, ainda que o escopo conceitual abarcado pelo termo na obra madura não possa ser reduzida àquela que se apresenta na obra de juventude.

¹⁷ HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 15. Deve-se anotar que traduzimos, seguindo Legros, *Sinn* por ‘espírito’. Exploramos a amplitude semântica do termo, que significa ‘sentido’, ‘senso’, ou ‘significado’, ou também denotação mais subjetivas como ‘consciência’, ‘mente’. Deste modo, pode figurar com um sentido interno, espiritual, como quer a expressão ‘longe dos olhos, longe do coração’ (*aus den Augen, aus dem Sinnen*).

¹⁸ O caráter não dicotômico implica em não separar elementos que usualmente são tratados como extremos, por exemplo, razão e sensação, individual e coletivo. O caráter não fragmentário consiste na não compartimentalização entre capacidades que apresentam ter origem e atuação em ambos extremos da abordagem não dicotômica, ou seja, trata-se da atuação conjunta entre as potências racionais e estética – percepção, afecção e imaginação – de origem subjetiva mas que encontram atuação somente no interior das práticas sociais compartilhadas – uma religião civil, como queria Rousseau, mas pensado por Hegel como segundo elã das potências subjetivas.

Na época de Hegel, o debate sobre o conceito de positividade manifestava um desacordo entre duas linhas divergentes.¹⁹ Tendo isso em mente, exploraremos também uma polêmica quanto ao conceito hegeliano de positividade, na qual alguns intérpretes questionam a tese simplória, defendida por Asveld,²⁰ de que Hegel simplesmente aderiu a um dos lados do debate, a saber, a condenação da positividade. Estes autores – como Haering²¹ e Hyppolite²² de um lado, e Lukács²³ e Harris²⁴ de outro – vêm em Hegel dois conceitos de positividade, uma má positividade e uma boa positividade.

Aderiremos à posição da segunda dupla, principalmente Lukács, para quem Hegel não aceita de modo tão acrítico a dualidade oferecida pelo Iluminismo entre uma religião natural e uma religião positiva,²⁵ como se houvesse somente uma religião natural, mas pudesse haver muitas religiões positivas.²⁶ A distinção entre estas consiste no seguinte: a religião positiva é marcada pela coação, fundamentando-se na crença, e é por isso uma religião da heteronomia, ao passo que a religião natural, como religião da autonomia, repousa sobre a razão, derivando da livre vontade. Para Hegel, entretanto, a positividade refere-se à forma que um conteúdo religioso adquire no escopo espiritual de um povo, a saber, enquanto é ou não imposta, na qualidade de autoridade, ao indivíduo.

Defederemos, além disso, que a positividade é reformulada: não se pode reduzir a positividade ao impedimento da moralidade, esta entendida somente enquanto produto da razão – o que alinharia Hegel somente ao legado iluminista-kantiano. Evidência disso é a constante recusa do jovem Hegel em aceitar a moral kantiana, pois, enquanto dever-ser (*Sollen*), a razão prática transcendental se coloca no papel de dominadora dos sentimentos. Em sua *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentação da metafísica dos costumes), ao tratar do móbil da vontade, Kant conceberá o homem a partir da dualidade de sensível e inteligível,²⁷ buscando determinar de qual domínio provirão as leis para a boa vontade. Neste

¹⁹ É Hegel mesmo quem nos relata: um dos lados “toma o positivo, em uma religião pura, por inessencial (*außerwesentlich*) e mesmo condenável (*verwerflich*)”, enquanto, de outro lado, alguns defendiam que é “precisamente nesta positividade” que encontra-se “a superioridade desta religião” (HEGEL, *Die positivitàt der christlichen Religion*, In: *Werke in zwanzig Bänden*. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (hrsg.). Frühe Schriften. Band 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 109).

²⁰ ASVELD, P. *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*. Paris : Publications Universitaires, 1953.

²¹ HAERING, T. *Hegel sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*. Band I. Leipzig und Berlin: B. G. Teubner, 1929.

²² HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Tradução Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

²³ LUKÁCS, Gyorgy. *The young Hegel: Studies in the relations between dialectics and economics*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge: MIT Press, 1976.

²⁴ HARRIS, H.S. *Hegel's Development – towards the sunlight 1970-1801*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

²⁵ LUKÁCS, *The young Hegel*, p. 226.

²⁶ HEGEL, *Die positivitàt der christlichen Religion*, p. 217.

²⁷ Cf. KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1906,

contexto, é contrastante com a proposta do jovem Hegel o modo como Kant coloca a razão e o sensível em relação tão heteronômica.²⁸ É natural que esse fator tenha repercussão direta no conceito de autonomia.²⁹ Reconhecendo que, devido a essa dualidade da natureza humana, a vontade não pode se desvencilhar do sensível, Kant deduz a possibilidade do imperativo categórico: um ser que não vivesse essa heteronomia do sensível teria em sua própria existência a autonomia da vontade, ao passo que o homem deve carregar essa autonomia como um dever-ser (*Sollen*).³⁰ É esse domínio racional propagado pelo imperativo categórico que leva à boa vontade, e leva à concepção da ideia de liberdade como “independência das causas *determinantes* do mundo-das-sensações (*Unabhängigkeit von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt*)”.³¹

Para o jovem Hegel, é mister condenar toda ética pautada na dominação do sensível, isto é, toda ética pautada na subserviência do estético perante o racional. Essa verticalidade também redundaria em uma positividade do arranjo social e religioso. A própria noção de razão também precisa, portanto, ser reformulada. Essa reformulação terá como ímpeto um projeto estético da problemática ético-política. O impedimento da moralidade significará, acima de tudo, romper a unidade tão buscada por Hegel entre sensível e inteligível em seus diversos níveis – da razão (*Vernunft*) com a sensação e a imaginação (*Phantasie, Einbildungskraft*), da lei (*Gesetz*) com o costume (*Sitte*), – o que repercutirá como rompimento da unidade mais almejada, aquela entre indivíduo e povo. Uma vez que nisso estava em jogo a unidade do próprio povo alemão e, conseqüentemente, a própria possibilidade do Estado alemão, o direcionamento de suas investigações seguirá na busca de

p. 88-89.

²⁸ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 81: “Por tudo isso é que um ser racional deve considerar-se a si mesmo, como *inteligência* (portanto não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível; tem por conseguinte dois pontos de vista dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e portanto de todas as suas ações: o *primeiro*, enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o *segundo*, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão”.

²⁹ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 82: “Como um ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível (*intelligibelen Welt*), o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a ideia da liberdade; pois que independência (*Unabhängigkeit*) das causas determinantes do mundo sensível (a mesma que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora, à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia* (*Autonomie*), e a este o princípio universal da moralidade (*Prinzip der Sittlichkeit*), o qual na ideia está na base de todas as ações de seres *racionais* como a lei natural (*Natursesetz*) está na base de todos os fenômenos”.

³⁰ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 83: “E assim são possíveis os imperativos categóricos (*kategorische Imperativen*), porque a ideia da liberdade (*die Idee der Freiheit*) faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isto, todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo como membro do mundo sensível, essas minhas ações *devem* ser (*sein sollen*) conforme a essa autonomia. E esse dever *categórico* (*kategorische Sollen*) representa a proposição sintética *a priori*, porque acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevêm ainda a ideia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão”.

³¹ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 84.

uma solução para se efetivar tal unidade. Esta busca levará Hegel a uma contraposição e síntese entre helenismo e iluminismo.

Essa relação entre helenismo e iluminismo será realizada no interior da conceitualização de uma religião sensível até os escritos do período de Berna.³² Seu ideal republicano passa, por isso, necessariamente também por um ideal estético levado a cabo através da religião no seio da vida dos homens em comunidade, sem abandonar, entretanto, o ideal de uma razão universal. Diante disso, coloca-se a questão de saber “como se deve ser uma religião do povo para ceder o menos possível à letra e à superstição e para conduzir o povo à religião da razão?”.³³ Como aponta Taminiaux, esta questão pode parecer kantiana, e as preocupações hegelianas apontam diretamente para um alinhamento com Kant. Surge, novamente, a questão sobre a orientação diante da dualidade gritante que se impõe: como orientar o empírico em direção ao racional? Nos escritos de Tübingen, Hegel indicará três pontos para responder à questão colocada, isto é, para se superar a cisão que se impõe ao espírito moderno nesta dualidade sensível-inteligível: primeiro, as doutrinas da religião do povo “devem ser fundadas sobre a razão universal”; segundo, “A fantasia, o coração e a sensibilidade (*Phantasie, Hertz und Sinnlichkeit*) não devem ser deixadas vazias”; e, enfim, suas doutrinas “devem ser constituídas de tal modo que todas as necessidades da vida (*Bedürfnisse des Lebens*), as ações públicas do Estado (*öffentlichen Staatshandlungen*) se relacionem”.³⁴ A primeira indicação de Hegel aponta para um princípio muito caro a Kant e, em geral, a todas as filosofias das Luzes. A universalidade da razão, porém, quando vista a partir do ângulo kantiano, necessariamente excluiria as duas outras indicações.³⁵ São nas quatro formas de religião originadas a partir destes princípios que poderemos avaliar o estatuto dos mesmos.

Em primeiro lugar, na distinção entre religião objetiva e subjetiva (*objektiver und subjektiver Religion*)³⁶ opera-se a oposição entre uma razão fria e uma razão sensível, cuja diferença é relativa ao grau de conciliação entre a razão e a sensibilidade. Como aspirador do ideal revolucionário francês, Hegel avalia que o dualismo resultante da cisão operada pelo cristianismo e pela modernidade deve ser superado em vista da unitotalidade (*hén kai pân*)

³² Veja-se como Hegel critica a distância entre a imaginação (*Phantasie*) das camadas mais cultivadas e das mais populares (HEGEL, *Jedes Volk hatte ihm eigene Gegenstände der Phantasie*, p. 199). A constatação hegeliana da distância destes elementos no próprio seio da nação alemã contrastava-se com sua percepção da Grécia antiga, uma vez que as tragédias e epopéias eram compreendidas pelo mais simples dos cidadãos atenienses (HEGEL, *Jedes Volk hatte ihm eigene Gegenstände der Phantasie*, p. 199).

³³ TAMINIAUX, Introduction, in: HEGEL, *Système de la vie étique*, p. 13. No interior desta questão, acrescentaríamos ainda aquela que Beckenkamp formula e que também orienta a produção intelectual do jovem Hegel, a saber, “como deve ser constituída uma religião a fim de que forneça um móbil adequado para tornar a vontade receptiva em relação à lei moral” (BECKENKAMP, *O jovem Hegel*, p. 44).

³⁴ HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 33.

³⁵ TAMINIAUX, *La nostalgie de la Grèce a l'aube de l'idéalisme allemande*, p. 13.

³⁶ HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 13.

proposta pela sua defesa do coração (*Herz, Busen*) enquanto razão sensível capaz de dar origem a uma moralidade efetiva (*wirkliche Moralität*).

Apesar de reconhecer um uso útil do entendimento, ou da fria razão (*kalte Vernunft*)³⁷ – a saber, evitar uma sensibilidade cega, de onde adviriam certas ilusões religiosas –, por outro lado, esta razão assimilada ao entendimento é acusada de oprimir e degradar o movimento da vida, e por isso “os princípios não são jamais tornados práticos pelo entendimento”.³⁸ O ponto nodal aqui consiste em um questionamento da primazia da norma racional no móbil da ação moral. A perspicácia da razão se reduz a conceitos eruditos que não servem em nada à vida prática, à vida real dos homens: “A luz (*Aufklärung*) do entendimento torna, decerto, mais engenhoso (*Klüger*) mas não melhor”. É com essa frieza intelectual que Hegel vê a razão e o entendimento que se opõem ao sensível e, por isso, à moral, já que essa razão é “(...) muito fria para ser eficaz no momento da ação, para poder ter em geral uma influência sobre a vida”.³⁹ Em outras palavras: o jovem Hegel está colocando em questão o argumento segundo o qual a racionalidade da norma ética bastaria para que ela acarrete a adesão da subjetividade. E seu contra-argumento consiste exatamente em situar na sensibilidade o impulso (*Trieb*) do indivíduo em sua adesão à ação moral.⁴⁰

A instrução para a moral não é fruto de uma fria erudição ou produto de um letramento científico: é à instância sensível da vida que a moral deve surtir como aprimoramento. Importa notar que os termos utilizados por Hegel para tratar do sensível da ação moral combinam ‘sensibilidade’,⁴¹ pelo termo *Sinnlichkeit*, e ‘sensações’ pelos termos *Empfindungen* e também *Gefühle*, como já apontado acima. Defenderemos haver no uso desta terminologia uma tonalidade mais afetiva do que empírico-sensorial. Devido ao seu foco no móbil da ação moral, Hegel está mais preocupado com os lados da afecção subjetiva e do imaginário social. Porém, o tripé percepção, afecção e imaginação deve ser compreendida como um conjunto no qual se propõe tratar a ação moral pautada na própria experiência

³⁷ HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 12. Hegel também fala (p. 10) de uma ‘mera inteligência’ (*Klugheit*).

³⁸ HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 21.

³⁹ HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 21. Ainda, mais adiante, sobre a incapacidade desta razão fria e do entendimento de tornar alguém melhor moralmente: “Nenhuma moral impressa, nenhuma luz (*Aufklärung*) do entendimento pode ter por efeito evitar completamente a emergência de impulsões más, de restringir seu desenvolvimento” (p. 22).

⁴⁰ Como aponta Legros: “O espírito humano tal como Hegel busca conceituá-lo não é firmado em si mesmo, confrontado com a tarefa de entrar em comunicação com os objetos, ele é, ao contrário, escreve ele, ‘livre e aberto’. (...) É, ao contrário, porque o homem é sensível àquilo que o rodeia por uma sensibilidade que antecipa toda reflexão objetiva, aberta ao mundo através da sua prática e suas ações (a moralidade efetiva) que ele pode trazido a refletir e a instituir as relações objetivas” (LEGROS, *Le Jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, p. 17).

⁴¹ “Não nos assustemos então se cremos dever admitir que a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) constitua o elemento fundamental em toda ação moral e em todo esforço do homem” (HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 10).

vivida de uma pessoa, encontrando-se na relação original de uma subjetividade e sua vivência de mundo.

Nesse sentido, demonstraremos como a religião subjetiva é concebida na qualidade de uma religião baseada na razão prática que, enquanto moralidade efetiva, é sensível, isto é, está presente não somente nas sensações, mas principalmente nas afecções de cada indivíduo. Enquanto vivificação da fria razão através do calor dos sentimentos,⁴² a religião subjetiva é contraposta à religião objetiva que coloca regras e leis abstratas pautadas no entendimento e destacadas do fluxo da vida em sua inteligibilidade sensível. O foco de nossa pesquisa consistirá em analisar como a reformulação do ideal kantiano-iluminista da autonomia é levado a cabo no interior desta distinção entre a religião objetiva e subjetiva. Apesar de aderir à concepção de autodeterminação (*autos - nomos*), defenderemos que este questionamento da ética kantiana é realizada em um duplo nível de linguagem: ao nível da psicologia das faculdades e ao nível temático da vida e da morte. Deste modo, em primeiro lugar, o entendimento (*Verstand*) e a memória (*Gedächtnis*) dizem respeito às potências (*Kräfte*) em voga na religião objetiva,⁴³ ao passo que os sentimentos (*Empfindungen, Gefühle*) e as ações (*Handlungen*) são os elementos da religião subjetiva.⁴⁴ Em segundo lugar, a religião objetiva é morta, comparada por Hegel ao gabinete de insetos e plantas de um naturalista, em oposição à religião subjetiva cuja definição é a vida como atividade interna que volta-se para o exterior.⁴⁵

Defenderemos que o desenvolvimento inicial destes elementos ocorre já em Stuttgart⁴⁶ a partir do que Hegel chama de simplicidade no escrito *Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter* (Sobre algumas diferenças características dos poetas antigos) segundo o termo latinizado: *Simplicität*. A simplicidade é um de três elementos – os outros dois são o original (*Original*) e o sentido exterior (*äußerliche Sinne*) – que Hegel encontra na essência da religião grega expressa nas tragédias, e que estão voltados a destacar a simples experiência original, em sua externalidade sensível, dos costumes como aspectos a ser impressos numa religião sensível. O vocabulário hegeliano que trata do simples (*einfach*) ou da simplicidade (*Simplicität* ou *Einfalt*) corre em conjunto com o projeto estético do jovem Hegel. Deste modo, a simplicidade é expressa subjetivamente através do coração, este entendido como uma potência de abertura para a experiência de mundo na percepção e no sentimento enquanto afecção constitutiva do móbil da ação moral e que encontra seu solo – a

⁴² Cf. HEGEL, *Volksreligion und Christentum*, p. 36.

⁴³ HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 13.

⁴⁴ HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 13.

⁴⁵ HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 14.

⁴⁶ Eles continuam após os anos de Stuttgart: cf. HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 34.

expressão objetiva da simplicidade – no contexto imagético dos costumes de um povo.⁴⁷ Essa articulação entre estética e política surgida a partir do conceito de simplicidade e construída no âmbito subjetivo e social através da religião tem suas raízes no helenismo alemão que, para os fins de nossa pesquisa, terá por foco a obra de Winckelmann e Schiller.

Já ao início de sua obra *Gedanken über die Nachahmung der griechische Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* (Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e escultura), Winckelmann declara que “O único meio para nós nos tornarmos grandes, [e] ainda, se é possível, inigualáveis, é a imitação (*Nachahmung*) dos antigos”.⁴⁸ O artista grego, por sua vez, seguia a lei prescrita em Tebas de imitar a natureza da melhor maneira possível,⁴⁹ tendo sido capazes de realizar uma imitação inigualável da natureza, denotando uma grande diferença em relação à arte moderna.⁵⁰ Ao ver nos gregos “não somente a natureza (*Natur*)”, mas “certos belos ideais eles mesmo que, como nos ensina um antigo intérprete de Platão, é formado de imagens projetadas somente no entendimento (*im Verstande*)”,⁵¹ Winckelmann demarca dois traços principais da arte grega: a calma grandeza (*stille Große*) e a nobre simplicidade (*edle Einfalt*).⁵²

Hegel herda do pensamento estético de Winckelmann esta simplicidade como aproximação para com a natureza sensível, sem deixar de lado o fator inteligível do belo – assim, a bela natureza, essa presença do divino no mundo, era pensada em um sentido que inclui neste cosmos não somente percepção sensível externa, mas a afecção subjetiva como potência divina que se expressa e se faz mundo. A experiência sensível (perceptiva e afetiva) e a experiência imagética convertem-se mutuamente. Porém, Hegel recebe este conceito de

⁴⁷ “Mas essas doutrinas também devem ser simples (*einfaeh*) e, se elas são as verdades da razão, elas são simples precisamente pelo fato de que, neste caso, elas não necessitam nem de um aparelho científico nem de um espetáculo de demonstrações laboriosas; e por serem mesmo simples, elas exercem uma influência ainda maior sobre o espírito (*Gemüt*) e sobre a determinação da vontade de agir, e assim concentradas, elas têm muito mais influência e desempenha um papel incomparavelmente maior na formação do espírito de um povo” (HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 34). Cf. também p. 19: “A quem a bela simplicidade (*schöne Einfalt*) não move, quando a inocência pensa em seu maior benfeitor junto ao bem [quando] a natureza lhe foi favorável, [e quando] ele lhe oferece o melhor, o mais imaculado, as primícias do grão e das ovelhas”. E ainda, na mesma página: “De tais traços falam o coração, exigem ser apreciados com o coração, com simplicidade de espírito e de sentimento (*Einfalt des Geistes und der Empfindung*), não como entendimento frio (*kalt Verstand*)”.

⁴⁸ WINCKELMANN, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*. Verlag der Waltherischen Handlung Dresden und Leipzig, 1756, p. 3.

⁴⁹ WINCKELMANN, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke*, p. 10-11.

⁵⁰ WINCKELMANN, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke*, p. 11.

⁵¹ WINCKELMANN, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke*, p. 4. O antigo intérprete de Platão que Winckelmann menciona é Proco. A referência é ao *Comentário ao Timeu*.

⁵² Süsskind (SÜSSEKIND, P. A Grécia de Winckelmann. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 117, Jun/2008, p. 67-77) delinea com clareza esses dois traços de Winckelmann em tomar a arte da Grécia antiga como guia: “O primeiro elemento, a nobre simplicidade, pode ser entendido em contraposição ao rebuscamento e à complexidade exagerada do Barroco, já que o autor defendendo a forma siimples, sem muitos acessórios, da arte antiga. Essa simplicidade deve ser associada à contenção, ao comedimento, como manifestações de uma nobreza da alma. Já no caso do segundo elemento, atribui-se a uma característica identificada na arte antiga, a sua grandeza, a qualidade da calma, da serenidade” (SÜSSEKING, *A Grécia de Winckelmann*, p. 74).

simplicidade via Schiller, que ampliou o escopo da problemática kantiana da autonomia junto à visão da nobre simplicidade provinda de Winckelmann. Schiller não só deu um sentido moral e político à problemática estética, como utilizará o conceito de simplicidade a partir da dupla terminologia mencionada: tanto como *Einfalt* quanto como seu correspondente latinizado utilizado por Schiller: *Simplicität*.

É na carta 6 da obra *Briefe über die Aesthätische Erziehung des Menschen* (Cartas para a educação estética do homem) que Schiller, após fazer convergir estética e política,⁵³ introduzirá o elemento helênico no contexto desta problemática, contrastando seu presente com o modo como os gregos foram capazes de realizar uma unidade na qual “os sentidos (*Sinne*) e o espírito (*Geist*) ainda não tinham nenhuma propriedade rigorosamente separada”, na qual “A poesia (*die Poesie*) não competia ainda com a inteligência (*der Witze*)” e, diferente dos tempos modernos, “Quão alto a razão subiu, tanto também trouxe sempre atrás [de modo] amável a matéria (*die Materie*), e quão apurado e aguçado ele distinguiu (*trennte*), tanto também nunca mutilou (*verstümmelte*)”.⁵⁴

Tal como o procedimento adotado por Hegel, essa articulação e contraposição passado-presente carrega um espelhamento com o subjetivo e o social. É assim que Schiller fala de como “Foram separados um do outro, agora, o Estado e a igreja, as leis e os costumes; o desfrute e o trabalho, o meio e o fim, o esforço da recompensa”.⁵⁵ Este poder unificante presente na Grécia antiga é o ponto de referência para se realizar um tríplice enfrentamento do tempo presente, também herdado por Hegel até o fim da vida: problematizar, criticar e renovar o espírito da modernidade.⁵⁶ Como expresso por Schiller em seu poema *Os deuses da Grécia*, o jovem Hegel vivia a tensão entre a constatação do esvaziamento dos deuses na terra e o desejo de seu retorno.⁵⁷ Unindo a imaginação e a sensibilidade, o caráter sublime que Hegel via na religião grega consiste não somente no respeito às leis morais representado pelos deuses, mas também o respeito à necessidade natural e, inclusive, sua dependência em relação

⁵³ Schiller identifica a construção de uma verdadeira liberdade política com a mais perfeita de todas as obras de arte (SCHILLER, F. *Briefe über die Aesthätische Erziehung des Menschen*. Leipzig: B.G. Leubner, 1875, p. 111). Propondo uma unidade entre os homens entre si e com a natureza pensada de forma orgânica (SCHILLER, *Briefe über die Aesthätische Erziehung des Menschen*, p. 116-134), defende que essa unidade se realiza na convergência da moral e dos costumes com a lei, que deve estar espelhada em uma unidade subjetiva das sensações e dos sentimentos com a razão (SCHILLER, *Briefe über die Aesthätische Erziehung des Menschen*, p. 124).

⁵⁴ SCHILLER, *Briefe über die Aesthätische Erziehung des Menschen*, p. 144.

⁵⁵ SCHILLER, *Briefe über die Aesthätische Erziehung des Menschen*, p. 149.

⁵⁶ SCHILLER, *Briefe über die Aesthätische Erziehung des Menschen*, p. 143.

⁵⁷ Deve-se esclarecer que tomamos as *Cartas para a educação estética os homens* de Schiller como base aqui por nos oferecer o arcabouço conceitual mais preciso para a apresentação de nossos objetivos de pesquisa específicos. No entanto, a obra de Schiller que mais inspira o jovem Hegel é o poema intitulado *Os deuses da Grécia* (*Dir Gotter Griechenlands*). Neste poema, Schiller vanglorea a felicidade do belo amor grego que ligava os homens aos deuses em uma sensibilidade viva, cheia de alma. Essa temática surge, de modo mais forte, no poema *À Felicidade* (*An der Freude*), explorada por Taminioux no capítulo 2 da obra supracitada. Mais sobre o assunto, cf. também JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grèce*, p. 39.

à natureza.⁵⁸ Para Hegel, a razão e a imaginação gregas não iam para além do próprio sensível, tanto em sentido factual quando afetivo: “desgraça era para eles desgraça, dor era dor”.⁵⁹

Apesar de explorarmos, como o faz Taminiaux,⁶⁰ o eixo teórico do jovem Hegel a partir da identificação de sua base comum para com a obra de Schiller, é imprescindível, entretanto, explorarmos como essa base schilleriana provinda da tragédia grega – para Hegel, principalmente a partir das obras de Sófocles, em especial *Antígona*, e além desse *Édipo e Ajax* – será elaborada no ideal hegeliano (em consonância com o sentido estético-político expresso por Hölderlin em sua obra *Hipérion, um eremita da Grécia*) através do conceito grego mais importante para eles: o *hén kai pân*, o Um e Todo cósmico heraclítico, e mais precisamente, tal como o mesmo foi elaborado por Platão no diálogo *Banquete* que trata da dialética de Eros através de Diotima, sacerdotisa do amor.

Procedendo ao exame deste ampliado à unitotalidade da relação sensível-inteligível, veremos como a reformulação hegeliana da problemática iluminista da autonomia leva a uma continuidade da religião subjetiva na religião do povo (*Volksreligion*). Se a religião subjetiva, que consiste mais diretamente em uma religião moral, volta-se para os sentimentos humanos envolvidos na autonomia da vontade do indivíduo, com a religião do povo Hegel repensa os temas políticos mais íntimos que envolvem o próprio conceito de república. Para os fins dessa pesquisa, é importante, neste ponto, estar atento ao fato do jovem Hegel discordar da tese kantiana que concebe as leis e o Direito enquanto pautados numa necessária limitação do arbítrio como forma de realizar a liberdade e a própria autonomia. Por isso, exploraremos como, ao reforçar a concepção de Kant das leis como continuidade da liberdade autônoma do indivíduo, promovendo-a, Hegel ressignifica essa própria continuidade: as leis promovem a liberdade sem restringi-la justamente por não se pautar somente na racionalidade, mas também como fermentação dos elementos sensíveis do impulso moral através da consonância entre as leis e as cerimônias e costumes populares. Com isso, demonstraremos que Hegel prolonga o questionamento da ética kantiana a um questionamento da política kantiana ao nível da linguagem das faculdades ao referir-se ao coração e à imaginação. Essa continuidade baseia-se na tese do jovem Hegel segundo a qual a imaginação opera como fator fundamental para a integração do indivíduo no todo social do

⁵⁸ Cf.; “Como esta crença é, de uma parte, o respeito diante do fluxo da necessidade natural (*Naturnotwendigkeit*), e, ao mesmo tempo, a convicção de que os homens são dominados pelos deuses segundo leis morais, ela parece ser humanamente à sublimidade, à divindade e à debilidade [do homem, e] à dependência do homem em relação à natureza e a seu campo de visão limitado” (HEGEL, *Volksreligion und Christentum*, p. 36).

⁵⁹ HEGEL, *Volksreligion und Christentum*, p. 36.

⁶⁰ Cf. principalmente capítulos primeiro e segundo da obra supracitada de Taminiaux.

espírito do povo.⁶¹ Esta integração do indivíduo no todo social se opera através da relação mútua entre a imaginação e as afecções.⁶²

O caráter helênico das reflexões hegelianas abre espaço para o cultivo da imaginação nos ritos e cerimônias em vista de um sentimento do belo, sem abandonar um acordo com o tribunal da razão.⁶³ A imaginação será, assim, esse elemento que, agindo em partilha com os sentimentos do coração, anima o lado sensível sem desviá-lo da universalidade da razão prática. É assim que Hegel distingue a religião do povo e a religião privada, enquadrando nesta última a concepção em geral dos iluministas para quem a imaginação religiosa apresenta-se na qualidade de uma barreira à razão que, envolvida em supertições (um misticismo entusiasmado cunhado pelo termo *Schwärmerei*), abandonaria uma relação autêntica com o mundo. A religião privada consistirá, nesse sentido, em uma razão que se afasta das cerimônias e, por isso, dos costumes do povo.

O ideal republicano ganha corpo, enfim, na medida em que a religião sensível – na qualidade de religião subjetiva e religião do povo – forma o conceito mais importante e abrangente dos escritos de juventude: o espírito do povo (*Volksgeist*). Através do cruzamento e choque entre as heranças helênicas e iluministas, com o qual Hegel busca solucionar a problemática da dualidade que aflige a coesão ético-política, ele mobiliza os elementos envolvidos na vida em comunidade de modo a avaliar até que ponto um determinado povo gerou em seu espírito a unitotalidade em seus diversos níveis. Uma vez que, na visão do jovem pensador, historicamente essa unidade em sua expressão mais alta ocorreu na *pólis* grega, esta, por isso mesmo, passa a servir de medida para se avaliar o nível de desenvolvimento do espírito de um povo. Exploraremos, por isso, este conceito como aquele

⁶¹ É nesse sentido que Hegel se refere às festas nas quais os cidadãos gregos encontravam-se unidos a sua cultura, a sua história, unidade buscada para a nação alemã e inspirada no exemplo de Atenas: “Aquele que viveu *um* anos nos muros da vila de Atenas, ignorante de sua história, sua cultura (*Bildung*) e sua legislação (*Gesetzgebung*), poderia conhecê-la muito bem pelas suas festas” (HEGEL, *Jedes Volk hatte ihm eigene Gegenstände der Phantasie*, p. 198). Pelo mesmo motivo, muitos anos antes, ainda aos 18 anos durante seus estudos em Stuttgart, Hegel já reprovava a falta de conexão da poesia e literatura alemã à sua memória, sua história, sua constituição (HEGEL, G.W.F. *Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter*, In: NICOLIN, F. und SCHÜLER, G. (hrsg.) *Gesammelte Werke*. Frühe Schriften I. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989, p. 46).

⁶² “Quando a imaginação (*Phantasie*) das bacantes gregas se exaltavam até a loucura (...) seu entusiasmo exprimia o prazer e a alegria, e logo desaparecia na vida cotidiana. Mas as degenerações religiosas da imaginação [cristã] são ao contrário a explosão do desespero mais triste, mais angustiada; eles perturbam profundamente os órgãos e é raro que se possa remediá-los” (HEGEL, *Mysteriöse theoretische Lehren*, In: *Werke in zwanzig Bänden*. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (hrsg.). Frühe Schriften. Band 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, p. 79). No fragmento de Tübingen, fica caro como Hegel argumenta na linha das afecções envolvidas na ação moral: argumentando contra o olhar baixo e as vestimentas de luto, a falta de preocupação com os sentimentos sagrados do cristianismo, e a favor da religião grega que expande o humor, a alegria, o amor e a amizade. Cf. HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 42.

⁶³ Cf. HEGEL, *Über den Unterschied der Szene des Todes*, In: *Werke in zwanzig Bänden*. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (hrsg.). Frühe Schriften. Band 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, p. 69. E que lamento a perda da imaginação religiosa, dirá Hegel em outro fragmento de Berna (HEGEL, *Jedes Volk hatte ihm eigene Gegenstände der Phantasie*, p. 198).

em que a unidade proposta pelo jovem Hegel pode se mostrar na sua forma mais abrangente. Para suportar essa posição, o conceito de espírito do povo será abordado a partir de sua capacidade de unificar as contraposições e convergências que têm por base os três registros que sustentam as reflexões hegelianas: os registros histórico (passado e presente), religioso (cristianismo e paganismo) e filosófico (helenismo e iluminismo). Defenderemos ser o espírito do povo o único conceito capaz de conter a unidade dessas tendências – muitas tão díspares quanto, por exemplo, a imaginação helênica e a razão iluminista – uma vez que, guiado pela religião como segundo elã que leva adiante o impulso afetivo originário da moralidade, o espírito do povo consistirá nesta unidade do povo e seus costumes, sua cultura e suas leis.

A pesquisa proposta possibilita a oportunidade de investigar os lugares e as motivações de Hegel em sua progressiva contraposição e superação dos limites da modernidade. Um dos eixos centrais do direito, da ética e do conceito de Estado hegeliano em sua maturidade encontram seu berço exatamente neste período de Berna. Um estudo detalhado desta fase do amadurecimento de Hegel permite um mapeamento mais conciso desses diversos estágios de desenvolvimento do sistema e gerando, conseqüentemente, uma análise mais rigorosa e um conhecimento mais seguro quanto ao que viria a se tornar o sistema maduro de Hegel. Assim também, uma pesquisa de tal caráter não se limita ao conhecimento das fases do desenvolvimento teórico de Hegel. Longe de se restringir somente a um autor, tal empreitada incontornavelmente investe grande esforço em compreender e explicar, de um lado, o contexto no qual surgem os elementos essenciais que comporiam o romantismo alemão; e, de outro lado, o momento no qual o idealismo alemão pós-kantiano está em plena fermentação na formulação de saídas para os problemas deixados pela filosofia transcendental. A presente pesquisa justifica-se, portanto, ao encontrar em Hegel uma porta de entrada privilegiada a partir da qual pode-se ampliar o conhecimento de ambos movimentos e de como ambas motivações coadunam-se para uma única empreitada.

Do mesmo modo, tendo em vista que a obra hegeliana constitui um ponto de referência no debate atual da filosofia política e filosofia do direito, das teorias do reconhecimento e entre liberalismo e comunitarismo,⁶⁴ a presente pesquisa permite explorar ângulos fundamentais para tais debates. Na esteira da crítica ao liberalismo deontológico, o projeto estético do jovem Hegel levanta aspectos essenciais ao debate comunitarista: a crítica da primazia do direito e do justo sobre o bem, uma reformulação do ideal republicano e a

⁶⁴ Cf. RAMOS, C.A. 'As duas faces do conceito hegeliano de liberdade e a mediação da categoria reconhecimento'. *Veritas*, v. 55, n.3, set/dez 2010, p. 53.

crítica da autonomia individual.⁶⁵ Tais elementos, que encontram lugar na crítica comunitarista (como Sandel, Walzer, Taylor e McIntyre) ao buscar compreender as fontes da normatividade na cadência de práticas sociais compartilhadas em comunidade, aparecem aqui com um diferencial hegeliano que jaz na centralidade do fator estético de seu projeto republicano: as afecções subjetivas compartilhadas no interior do imaginário social presente nos costumes de um povo são os fatores determinantes de toda norma moral, ainda que esta não seja deslocada de seu topos racional.⁶⁶ Assim também, o helenismo estético hegeliano antecipa elementos inerentes ao debate, tanto sobre a relação entre uma ética universalizável e o pluralismo sociopolítico e cultural e o papel da religião em sua contribuição para uma sociedade pós-secular (como explorado por Habermas), quanto – como em Honneth – ao buscar repensar os princípios normativos a partir da análise da sociedade concreta.

Para situar a discussão no interior do debate hegeliano atual, poder-se-ia dizer que, tal como com McDowell se tem a crítica do mito do dado perceptivo e com Brandom a crítica do mito do dado lógico, no jovem Hegel parece-nos possível alongar o debate voltado para uma crítica do mito do dado normativo: a racionalidade da norma não determina sua adesão por parte da subjetividade. No cenário brasileiro, este debate sobre o papel das afecções na normatividade da ação encontra um expoente nos escritos de Safatle, especialmente em *O Circuito dos Afetos*. Apesar do ângulo com forte tendência psicanalítica, a obra de Safatle carrega estreitos vínculos com o pensamento hegeliano em suas formulações. Pretendemos destacar como os elementos levantados pelo jovem Hegel sobre a sensibilidade enquanto móbil da ação moral podem atuar como fatores de desdobramento de problemáticas inerentes à pesquisa de Safatle cuja força teórica encontra-se no questionamento da racionalidade como modo primordial de adesão à normatividade dos princípios morais e políticos.

Além da preponderância da presente pesquisa para o debate ético e político a

⁶⁵ Como afirma Oliveira: “O comunitarismo tem sido compreendido, desde a crítica de Sandel ao liberalismo, como uma reformulação teórico-política do ideal republicano de comunidade enquanto fundamento, princípio ou justificativa racional da sociabilidade inerente a uma teoria da justiça, numa rejeição explícita do ideal de autonomia individual” (OLIVEIRA, Nythamar de. ‘Revisitando a crítica comunitarista ao liberalismo: Sandel, Rawls e a Teoria Crítica’. *Síntese*. V.41, n.131, 2014, p. 396). E mais adiante, sobre o destaque hegeliano neste debate: “(...) o conceito de comunidade e suas ideias correlatas (tradição, eticidade, língua, história, identidade cultural, étnica e religiosa) seriam evocados numa argumentação comunitarista recorrendo não mais ao ideal revolucionário marxiano, mas à concepção hegeiana de *Sittlichkeit*, eticidade, *ethos* social que permeia todas as relações e instituições sociais, integrando as esferas privadas e pública” (p. 407).

⁶⁶ Deve-se apontar que Taylor levanta, contra o individualismo metodológico, a necessidade de se voltar para as crenças e práticas de fundo (*background beliefs and practices*) que lança luz sobre aspectos afetivos e imagéticos, não muito distante do que pretende-se defender aqui como o projeto estético do jovem Hegel. MacIntyre também lança uma leitura estética da normatividade ao propor uma estrutura narrativa da vida humana, aproximando-se da forma como também o jovem Hegel lê as práticas sociais a partir de uma matriz trágica da vida.

níveis nacional e internacional, um último ponto não menos importante ainda deve ser mencionado: o cenário brasileiro de estudos hegelianos tem a tendência de partir já dos escritos de Frankfurt e Iena para então compreender o trajeto intelectual hegeliano, já que nestes momentos Hegel oferece formulações mais elaboradas de seus objetivos teóricos. Avaliamos, por isso, que o presente projeto contribui à pesquisa brasileira devido à necessidade de mais estudos e traduções (como proporemos a seguir) dos escritos de juventude de Hegel como um todo, apesar de já demonstrar bastante potencial para tanto tendo em vista as pesquisas realizadas sobre o sistema hegeliano e o idealismo e romantismo alemães.⁶⁷ Desta forma, pretendemos tomar parte neste cenário de pesquisa brasileira, desenvolvendo esforços relacionados ao gradual preenchimento deste espaço e auxiliando na análise e elucidação desta que é a fase mais tenra da carreira de Hegel.

RESULTADOS ESPERADOS, DESAFIOS E DISSEMINAÇÃO

Este projeto é sequência da pesquisa que realizamos em nosso doutorado sobre a relação do sistema hegeliano com a dialética platônica. Nessa pesquisa demonstramos como a dialética especulativa de Hegel é tecida de forma a compor uma oposição e síntese das problemáticas transcendentais kantianas e das linhas fundamentais da dialética platônica, tal como é interpretada por Hegel. Convictos de ter encontrado na relação do idealismo de Hegel com o pensamento grego uma chave de leitura fértil para a abordagem, compreensão e elucidação do pensamento hegeliano, buscamos no presente projeto ampliar tal empreitada.

Nossa pesquisa possibilitou a publicação de trabalhos, como por exemplo: “O confronto Marx e Hegel diante do legado neoplatônico da dialética” na Anpof 2014, publicado como capítulo de livro; “A vida negativa do logos – a herança platônica na *Wissenschaft der Logik* de Hegel”, no Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira, publicado como capítulo de livro; a publicação de “Sócrates no período das Luzes – a crítica do jovem Hegel à imagem socrática no espírito do Iluminismo alemão” pela ‘Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade’; e “Comentário do parágrafo 48 da *Enciclopédia* de G.W.F. Hegel”, publicado como capítulo de livro em comemoração aos dos

⁶⁷ Uma exceção exemplar é a obra *O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano* de Joãozinho Beckenkamp. Novelli, em sua resenha ao livro de Beckenkamp, conclui com este mesmo diagnóstico apresentado aqui: “Permanece a provocação do livro de Beckenkamp sobre a possível tradução dos textos do jovem Hegel para a comunidade brasileira, pois isso certamente promoverá o desenvolvimento da pesquisa sobre os textos desse período. A bibliografia citada por Beckenkamp é detalhada e rica, mas também espelha o quanto ainda falta para que os textos juvenis de Hegel recebam maior e melhor consideração. O presente livro deu um passo distintivo e significativo: o caminho foi aberto” (NOVELLI, P.A. **O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano – Joãozinho Beckenkamp**. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 9, n.17, Dezembro – 2012, pp.69-73).

200 anos da *Enclípedia* de Hegel.

Pretendemos, em vista do objetivo presente, trazer a público – por trabalhos apresentados em colóquios, seminários, etc., assim como por artigos em periódicos de alto impacto – os resultados que obtivermos. Do mesmo modo, no intuito de um inicial preenchimento de pesquisa no Brasil sobre o objeto da presente pesquisa, realizaremos a tradução de três fragmentos fundamentais no que toca a temática do helenismo do jovem Hegel, a saber, *Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter, Unterschied zwischen griechischer Phantasie- und christlicher positiver Religion* e *Jedes Volk hatte ihm eigene Gegenstände der Phantasie*. Buscaremos a publicação de tais traduções nos meios apropriados de divulgação acadêmica.

CRONOGRAMA DE ATIVIDADES

Tendo em vista sua execução estimada inicialmente em 24 meses, parece razoável que o projeto tenha seu cronograma dividido nas seguintes etapas:

Nos seis primeiros meses (03/2018 a 08/2018), faremos a leitura das fontes mais imediatas que serviram ao jovem Hegel no que se refere a) ao iluminismo alemão, cuja atenção será voltada às obras de Kant, e b) ao helenismo alemão, que para nossos fins terão por foco Winckelmann e Schiller.

Nos doze meses seguintes (09/2018 a 08/2019), realizaremos o mapeamento dos conceitos e dos escritos de juventude de Hegel, atentando para a leitura cuidadosa das fontes secundárias que envolvem tanto o jovem Hegel quanto as fontes que lhe serviram de inspiração. Do mesmo modo, buscaremos realizar uma análise cuidadosa da terminologia hegeliana na língua alemã no intuito de aprimorar, o quanto possível, a precisão conceitual.

Nos últimos seis meses (09/2019 a 02/2020), estabeleceremos as relações entre os resultados obtidos nos períodos anteriores de nossa pesquisa, almejando estabelecer o quadro conceitual a partir do qual a construção do ideal de república do jovem Hegel é levado a cabo.

Em todo o período da bolsa, buscaremos realizar atividades de docência (a nível de graduação e pós-graduação), participando das atividades do grupo de pesquisa, apresentando seminários e propondo artigos para publicação, ao menos dois textos anuais.

BIBLIOGRAFIA

A bibliografia apresentada consiste nas fontes que mais imediatamente auxiliam na consecução dos objetivos e da metodologia adotada. Outras obras, tanto a nível primário

quanto secundário, serão incluídas quando se fizer necessário.

Os escritos de Hegel serão utilizados a partir das edições das obras completas tanto da Suhrkamp (HEGEL, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (hrsg.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp) quanto da Felix Meiner (HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke*. NICOLIN, F. und SCHÜLER, G. (hrsg.). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989,).

As obras de Kant serão utilizadas a partir das edições das obras completas da Academia Real Prussiana (KANT, I. *Kant Gesammelte Werke. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: 1913) e da edição Dürrschen Buchhandlung (KANT, I. *Kantischer Schriften*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1906).

ASVELD, P. *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*. Paris : Publications Universitaires, 1953.

DICKEY, L. *Hegel – Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770-1807*. New York: Cambridge University Press, 1987.

DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el Idealismo*. Trad. Eugenio Ímaz, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1944.

GRAY, J. G. *Hegel's Hellenic Ideal*. New York & London: Garland Publishing, 1984.

HAERING, T. *Hegel sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*. Band I. Leipzig und Berlin: B. G. Teubner, 1929.

HARRIS, H.S. *Hegel's Development – Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämmlische Werke*. Stuttgart: W.Kohlhammer Verlag, 1966.

HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

JANICAUD, Dominique. *Hegel et le Destin de la Grèce*. Paris: Vrin, 1975.

LUKÁCS, Gyorgy. *The young Hegel: Studies in the relations between dialectics and economics*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge: MIT Press, 1976.

PINKARD, T. *Hegel – a biography*. New York: Cambridge University Press, 2000.

PLATÃO. *Complete Works*. Edited with Introduction and notes by John M. Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SCHILLER, F. *Briefe über die Aesthätische Erziehung des Menschen*. Leipzig: B.G. Leubner, 1875.

_____. *Sämmlliche Werke in Sechs Bänden*. Bibliothek der Weltliteratur. Deutsche Klassiker. Band I Gedichte. Stuttgart: Fackelverlag, 1984.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. London: Cambridge University Press, 1975.

WINCKELMANN, *Gedanken über die Nachahmung der grieschischen Werke in der Malhery und Bildhauer-Kunst*. Verlag der Waltherischen Handlung Dresden und Leipzig, 1756.

YACK, B. *The Longing for Total Revolution. Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*. Princeton: Princeton University Press, 1986.