

A HUMANIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA NO AUGE DA FILOSOFIA CLÁSSICA ALEMÃ

*Humberto S. Coelho*¹

RESUMO: A revolução kantiana foi menos intensa do que o esperado para toda a geração dos românticos e idealistas que queriam completar o percurso da árida ciência mecanicista para a arte e a religião. Para finalizar a conexão total e reunificar a vida humana em uma filosofia capaz de devolver-lhe o sentido era preciso superar o dualismo kantiano, o que consumiu vidas inteiras de um período de mais de trinta anos. Este trabalho inclui a ligação entre a percepção sensorial e a experiência noética, e desta com a experiência em sentido existencial, como vida no ambiente da cultura. Não sem certa arbitrariedade, optamos por um enfoque muito particular dos trabalhos de Goethe e Hegel sobre esta transição.

Palavras-chave: experiência, natureza, cultura, Goethe, Hegel.

ABSTRACT: The Kantian revolution was less than expected by a generation of romantics and idealists that strive to complete the bridge from barren mechanic science to art and religion. To accomplish total connection and reunite human life in a philosophy up to the task of granting it fundamental sense, Kantian dualism had to be overcome, a goal that consumed the lives of many during at least thirty years. This paper includes the links from sensorial perception to fully noetic experience, and from that to experience in a broad existential sense, as life in the environment of culture. Not without a certain personal preference, we choose to focus on a particularity of Goethe's and Hegel's works on this transition.

Keywords: Experience, Nature, Culture, Goethe, Hegel.

Introdução:

Nesta curta apresentação do conceito de experiência da filosofia clássica alemã trabalharemos com uma das possíveis vias de acesso ao desenvolvimento – quase inabordável pela sua extensão – de sua filosofia da vida. Seguindo os passos de Dilthey e da Escola de Baden, tentaremos falar mais do espírito do que da letra morta da terminologia idealista. Também assumiremos, contra justas ressalvas, que autores

¹ Professor do Departamento de Filosofia da UFJF. Doutor em Ciência da Religião pela UFJF.

como Goethe oferecem não só uma contribuição capital, como se fazem parceiros do processo filosófico-cultural que se desdobrava no romantismo e no idealismo.

Na passagem do dualismo kantiano ao naturalismo de Goethe este artigo pode insinuar-se como de cunho epistemológico, quando na verdade vem tratar, bem ao contrário, da vitalização da natureza que aos poucos afasta os autores do período da epistemologia e os aproxima da metafísica na forma de filosofia da natureza.

A segunda transição, da filosofia da natureza ao reino da cultura, é também por demais brusca e econômica para trazer consigo todos os elementos de sustentação das teses aqui pressupostas.

Nós o fazemos porque o objetivo deste estudo é o da explicitação de um fio cultural historicamente discernível, e a erudição sobre os anos de 1792 a 1820 aproximadamente é tamanha que muitas dessas teses são hoje lugar comum.

Kant e o dualismo da experiência:

Kant não definira dogmaticamente a impossibilidade do acesso às essências, apenas atesta a impossibilidade da sua *verificação*. De outro modo ele seria um cético dogmático, o que seria mais promissor do que qualquer outro tipo de dogmático. Da definição da Estética Transcendental à da Crítica da Faculdade de Julgar, intuição intelectual permanece sendo o acesso privilegiado da mente à essência das coisas, ou o reconhecimento de propriedades intrínsecas da natureza. De qualquer maneira, constituir-se-ia como uma espécie de insight divino.²

Hume causara uma forte impressão em Kant acerca da precocidade com que a metafísica dogmática executava a passagem da percepção ao conhecimento, e que tal não poderia ser inferido das próprias condições do ato de perceber. No processo, pôs em cheque conceitos fundamentais e imprescindíveis da investigação sobre a natureza, como a causalidade. Numa espécie de introspectivismo, deslocou as bases do mecanismo causal de fora para dentro da mente, levantando a questão eminentemente crítica da correspondência.

A fim de permanecer no terreno da sobriedade humeana, Kant acreditou ter extirpado a especulação metafísica de sua filosofia, sem perceber que esta era apenas

²KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*.Pg. 126 [B 72].KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*.p. 16.

em seu *uso* uma revolução epistemológica. Quanto ao seu fundamento a filosofia transcendental não é mais do que metafísica da subjetividade.³ Mas Kant comprara o erro da filosofia britânica juntamente com suas virtudes, e a sua era uma noção substancialista da natureza, o que produzia automaticamente um corte entre ela e a mente que de balde a busca apreender. Como um bom metafísico dogmático, esperava que a verdade das coisas fosse um estofa de materialidade radicalmente desvinculado da natureza do pensamento.

Mas, para repetir a conclusão do jovem Schelling, a filosofia kantiana apresentara os resultados, ignorando seus próprios pressupostos. Mais especificamente, ele reconhecia o mecanicismo e mesmo o materialismo no reino da natureza, mas, como Aristóteles, inserira o conceito de automação no coração do próprio espírito. Enquanto a ideia de que animais são autoventes pode ser controversa, segundo muitas interpretações da Física, onde Aristóteles sugere tanto que todo movimento possui causas externas, quanto que o desejo é uma disposição determinada do animal, há muito menos razões para crer que o mesmo vale para seres humanos, enquanto seres pensantes. Sim, parte de nossa alma animal não pode ser bem definida nem como determinada, nem como espontânea, mas o espírito, *nous*, é certamente autovente.⁴ Kant pode ter reconhecido o determinismo para o mundo, mas a parte mais interessante de seu sistema é certamente a automação ética que está na base do pensamento, do qual o conhecimento do mundo é um derivado para a filosofia transcendental. Ao menos foi isso o que o idealismo buscou enfatizar.

Ainda mais interessante, Aristóteles dissera no *De Anima*, II 5, que “pensar está em nosso poder, desde que o queiramos.” Isto marca a primazia da vontade sobre o pensamento.

Mas pode-se supor que os críticos céticos de Kant estivessem de algum modo mais corretos que seus aliados ao aproximá-lo tanto de Hume, pois seria também possível interpretar a semente do transcendentalismo como uma herança escocesa. De acordo com Richards:

³HENRICH, D. *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*, Tübingen – Jena 1790-1794. Pg. 318-321.

⁴GILL; LENNOX. *Self-Motion from Aristotle to Newton*. p. 81.

Hume explorou o modelo mecânico da mente, defendendo que a manufatura das ideias era sujeita às mesmas leis de eficiência causal cridas como características do mundo exterior. O Iluminismo então incensou o mecanismo como modelo de explicação de todos os fenômenos da matéria, da vida e da mente. Causas teleológicas foram desveladas, em termos baconianos, como “virgens estéreis”. Qualquer trabalho que elas supostamente empreendessem poderia ser convertido em causas eficientes mecânicas. Curiosamente, contudo, a análise de Hume permitia ao maquinário do mundo escorregar suas engrenagens; a causalidade de acordo com a qual ele operava perdeu potência necessária.⁵

Ao menos neste aspecto Kant repete o problema de Hume: conceber uma natureza pouco ou nada diferente do materialismo mecanicista e, ao mesmo tempo, fazer a base desse conceito de natureza depender da forma como a mente (não mecânica, mas livre) a organiza os fatos. Então, o determinismo depende da liberdade?

Relativamente inconscientes deste detalhe, os primeiros pós-kantianos atribuíram a Kant um ceticismo que não diferia do de Hume, no mau sentido. Schulze chegou a considerar Kant um humeano embaraçado, incapaz de admitir e suportar as implicações do ceticismo. Jacobi observou que a própria filosofia deveria recair em naturalismo mecanicista e ceticismo, já que Kant descrevera bem a estrutura do entendimento, restando somente a fé como esperança de ligação entre o homem e a verdade.

O ponto nevrálgico da crítica de Schulze eram as dificuldades impostas pelo dualismo ao problema da ligação entre formas *a priori* e experiências. Maimon retomaria este problema exigindo uma solução definitiva: ou devemos diluir este dualismo em impressão psicológica, e cair no sensualismo, ou intelectualizar dogmaticamente a natureza. Como temos de escolher entre uma opção e não podemos aceitar a primeira sem desintegrar os princípios *a priori*, temos de retornar à metafísica racionalista.⁶

Com isto, contudo, o entendimento não se limita mais a dar forma à experiência, como identifica seu conteúdo. Um *talintellectusarquetipus* é infinito, não finito como o pretende a filosofia crítica. A solução para o dualismo, gerado pela própria dedução

⁵RICHARDS, Robert. *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*. p. 308.

⁶BEISER, F. *The Fate of Reason*. p. 293

transcendental, é um monismo de origem platônica mediado por Leibniz e Espinosa, onde Deus se revela presente em nossa atividade cognitiva, conhecendo as coisas através de nós, de modo que a forma e o conteúdo tem a mesma origem.

A filosofia alemã pós-crítica exige não menos do que a memorização da *Ética* de Espinosa, o que inclui frequentes citações no original. Mas, sub-repticiamente, é a mescla da *Monadologia* com a *Ética* que perfaz o “espírito” da noção de egoidade. Não por acaso esta química era mediada pelo um monismo complexificado do neoplatonismo renascentista.⁷ O dualismo da experiência dá lugar ao monismo do sistema, e ironicamente ambos os movimentos são atribuídos a Kant.

Ao meio-dia da filosofia clássica alemã, então, o mote será: *Ordo, connexioetconcatenationerum et idearum*.

O cientista e o filósofo da natureza:

Neste complexíssimo contexto que exige de nós uma erudição sobre-humana, Goethe é apenas um dos numerosos autores que mereceriam um tratamento especial. Ao decidirmos seguir sua trilha, ao invés de, por exemplo, as de Hölderlin ou Jacobi, estamos enfatizando a ciência e a filosofia da natureza em detrimento de programas que apenas “contém” ciência e filosofia da natureza. E tão forte é sua distinção dos filósofos do sistema que Goethe não deixa de criticar a onda sistemática (dos anos 1790) como uma compulsão que afasta a mente dos fenômenos. Ao certificar-se de que os sistemas filosóficos priorizavam a si próprios em detrimento dos fatos, o poeta adotou integralmente o mote de Shaftesbury: *The mostingeniouswayofbecomingfoolishisby a system*; passando então a aplicar esta percepção de diferentes maneiras, e acrescentando ter ele próprio um pensamento filosófico isento de um correspondente sistema filosófico. Com isso condenava os filósofos de profissão, inclusive aqueles nos quais reconhecia grandes méritos, à crítica dos ídolos, de Bacon.⁸

Goethe considera grandes os filósofos de seu tempo, e não isentos de orgulho patriótico são seus comentários à muitos deles. Mas ele também critica pioneiramente a “obtusidade germânica”, e sua falta de percepção (virtude britânica) e *finesse* emocional

⁷ Sobre o papel do neoplatonismo renascentista: COELHO, H. *Livre-arbítrio e sistema; Conflitos e conciliações em Böhme e Goethe*.

⁸ Diários de Boisserée, de Outubro de 1815. In: Peter HOFMANN. *GoethesTheologie*. p. 111.

(francesa). “Os alemães, embora não somente eles, têm o dom de tornar a ciência inacessível”,⁹ o que é altamente indesejável, pois inútil. A educação do sábio germânico não poderia, então, prescindir da familiaridade com os titãs estrangeiros da sabedoria antropológica: Shakespeare¹⁰ e Rousseau.¹¹

A aplicação da psicologia destes autores ao campo científico exige longo tratamento histórico-conceitual, ainda que em Rousseau isso já tenha sido fruto de intensa investigação. Mas Goethe não vê dificuldade em adaptá-los à teologia do Espinosa recém germanizado. Se *Causa sui = omnium rerum causa immanens*, o que está no homem pode ser encontrado na natureza, e vice-versa.

O problema é que o monismo espinosano, para o qual *volentini hildifficile*, é uma naturalismo estoico inteiramente assintótico com o monismo da mística protestante, neoplatônica e agostiniana, que reconhece uma partição fundamental e até certo ponto irreconciliável na vontade. Em ambos os casos, contudo, a vontade coincide sim com a essência do ser, seja na forma de sua última redutibilidade, seja na forma da emanção do objeto a partir do sujeito. Não obstante essa contradição, ou mais provavelmente graças a ela, a dialética da filosofia clássica alemã acaba por equacionar ambos os termos em uma nova e bem complexa estrutura; uma que corresponda ao mesmo tempo à veia neoplatônica e à necessidade ora vista como científica de sintetizar a história, as ciências, a arte, a religião, e o que mais estivesse disponível.

Mas Goethe tinha também grande apreço pelo empirismo, tanto o antigo quanto o moderno, e se não considerava seguir exclusivamente um método experimental baconiano, também relutava em se entregar aos exageros da visão idealista sobre as ciências.¹² Preocupado em elaborar um método que pudesse corresponder à sua filosofia da natureza, e uma filosofia da natureza que fizesse jus à investigação legitimamente científica, – o que apesar dos longos tratados sobre fenômenos naturais não era o caso

⁹ GOETHE, J. *Maximen und Reflexionen*. n. 589, p. 118.

¹⁰ Em *Os Anos de aprendizado de Wilhelm Meister* as referências a Shakespeare são bastante óbvias, mas é sobretudo em *Máximas e Reflexões* e *Poesia e Verdade* que se pode avaliar criticamente o juízo de Goethe sobre o poeta inglês, denotando duas preocupações que Goethe adquire a partir dele, a de conciliar liberdade e necessidade, e a preocupação pedagógica de moralizar e instruir o povo no conhecimento dos clássicos. A título de exemplo, leia-se: GOETHE, J. *Dichtung und Wahrheit*. p.129.

¹¹ Rousseau é uma influência incontroversa em toda a filosofia clássica alemã, sendo talvez a sua única unanimidade. Mas o Rousseau pós-kantiano do “evangelho da natureza”, praticamente uma criação de Herder, teve ainda mais importância do que o Rousseau da introspecção psicológica, adotado por Kant.

¹² CARO, E. *La philosophie de Goethe*. p. 111.

de, por exemplo, Schelling – Goethe rejeita o empirismo baconiano como uma visão primitiva e insuficiente da vocação científica, limitado a classificar, etiquetar e catalogar experiências. Um método derivado de uma epistemologia essencialmente fragmentária era suficiente para a anatomia,¹³ mas jamais poderia dar a visão de conjunto, revelar a organicidade e a reciprocidade de fenômenos pertencentes a um sistema complexo. Em certo sentido, bastava para a anatomia, mas não permitia sequer a existência da fisiologia, dos estudos ambientais ou comportamentais.

A solução para esta tensão seria uma dialética entre sujeito e objeto, ao invés de uma relação de simples produção ou captação. Esta dialética, a qual Goethe desenvolveu em estreito contato com Schelling, pressupunha uma acomodação da mente ao objeto, sem que este perdesse seu dinamismo e sua capacidade de também reagir ao Eu cognoscente na forma de novidade, metamorfose no tempo.

De forma um tanto precária, Goethe desenvolve seu naturalismo enfatizando os processo de intuição participativa (o que recentemente se classificou como uma proto-fenomenologia) e formulação de hipóteses. A primeira se daria mediante a educação sensorial, o que constitui a principal crítica de Goethe a Kant.¹⁴

A educação sensorial se contrapõe à noção estática de sensorialidade de Kant, o qual não se preocupou ou sequer considerou seriamente que os sentidos precisariam de uma crítica tão ou mais séria que o entendimento.¹⁵ Em uma máxima que o poeta e naturalista pensava estar de acordo com o próprio espírito kantiano: “O animal é ensinado pelos seus órgãos; o homem ensina aos seus e os governa.”¹⁶

A correção consciente dos sentidos e a percepção de que também eles podem ser distorcidos pela intencionalidade e preconceitos do investigador abriram novo ângulo de ataque ao problema da percepção e, com isso, da fundamentação da ciência. A Delicada Empíria (*ZarteEmpirie*), contudo, não teria sido cogitada por Kant exatamente por sua inclinação analítica, condicionamento que o impediu de ver o quão móveis e instáveis

¹³ A anatomia é literalmente o defeito da visão analítica e fragmentária da natureza. Ela mata para dissecar, separa as partes para as entender em sua forma “facilitada” e artificialmente isolada. Quem somente assim procede jamais avançará no estudo dos fenômenos orgânicos, que exige o modo de pensar sintético-fenomenológico. Ver MATUSSEK, P. *Goethe und die Verzeitlichung der Natur*.

¹⁴ GLOKNER, H. *Die Europäische Philosophie*, Pg. 708-712; SHARPE, L. *Cambridge Companion to Goethe*. p. 225.

¹⁵ ECKERMANN, J. *Gespräche mit Goethe*. 17/02/1829.

¹⁶ GOETHE, J. *Maximen und Reflexionen*. n. 1190, p. 240.

são as relações entre o sujeito e o objeto. Daí partiram as conquistas seminais de Goethe na ciência,¹⁷ bem como alguns de seus mais constrangedores fracassos.¹⁸ E o ponto filosoficamente forte da Delicada Empíria foi a total revolução da compreensão do olhar humano, o qual passa a ter sentido bem mais fenomenológico do que físico,¹⁹ embora distinções deste tipo já nem sejam mais possíveis; não é possível dizer como um olho “veria apenas fisicamente”. Ele já está desde sempre biológica e psicologicamente arranjado. A estrutura do olhar se dá no tempo, nunca de forma extática como propõe os físicos, porque o olho não é um aparelho, mas um órgão, vivo, sensível, e mesmo cultural. Goethe foi o primeiro a perceber que a cultura e os mais simples estados de espírito alteram a percepção sensorial, pois esta é sempre uma parte de um conjunto maior, a experiência no noética.

As hipóteses, por sua vez, teriam um papel meramente provisório, não alcançando jamais o status de saber. Aqui, contudo, não se deve concluir, ao menos não em demasia, que a proposta de Goethe equivalha a um criticismo de tipo popperiano, pois o termo hipótese não é extravasado para toda e qualquer teoria ou conhecimento pretendido sobre a natureza, estando antes bem circunscrito a uma das várias etapas do processo científico. O que Goethe realmente pretende é que, ao lado de um saber intuitivo (profundo) sobre a natureza, haja também arranjos conceituais provisórios, cujo objetivo é a satisfação da necessidade sistemática do intelecto *enquanto* os experimentos não puderem proporcionar a visão intuitiva do fenômeno. É o caso, condena Goethe, de algumas conclusões de Newton acerca da cromática.

Em outros momentos ele tem uma atitude legitimamente crítica quanto à relação entre experimentos e hipóteses, chegando a uma fórmula virtualmente falibilista:

O pesquisador natural busca tocar e reter a particularidade dos fenômenos, ele não atenta em um único caso apenas para como o fenômeno aparece, mas também para como deveria aparecer... Há, entretanto, grande diferença se, como fazem os teóricos, deixa-se escapar pelas frestas um grande número,

¹⁷ A descoberta do osso intermaxilar e o conceito de metamorfose, que teria enorme impacto sobre as teorias evolucionistas a partir de então.

¹⁸ Tão mais constrangedores por serem muito mais numerosos que seus sucessos. As limitações da ciência e do naturalismo goetheano, contudo, demoraram demasiadamente a serem explicitadas, uma vez que os maiores filósofos de seu tempo a pensarem a natureza, Schelling e Hegel, eram eles mesmos naturalistas goetheanos e endossavam os erros do mestre.

¹⁹SIMMS, E. Goethe, Husserl and the Crisis of European Sciences, *Janus Head*.

ou se sacrifica a ideia do fenômeno por uma falha... Quando experimento a constância e a consequência do fenômeno, até o grau conhecido, então eu tiro daí uma lei empírica e a prescrevo para as próximas aparições. Se na sequência a lei e os fenômenos coincidem plenamente, então eu venci, se não coincidem perfeitamente, então me faço atento para a exceção e demando as determinações sob as quais aquele caso contrariou a lei, e assim eu vejo que tenho de por de lado todo o trabalho e buscar uma perspectiva maior.²⁰

Na dialética entre a intuição participativa viabilizada pela delicada empiria e o revisionismo crítico das hipóteses o naturalismo atinge um de seus maiores e mais benéficos resultados, a temporalização do fenômeno como processo orgânico que busca realizar sua forma: teleologia. Mas, como celebrou-se pela discussão com Schiller, Goethe não aceitava que isso fosse uma ideia aplicada a natureza (terceira crítica), mas antes uma percepção ou um “achado” objetivo viabilizado por sua metodologia. A ciência favorecia mais a Espinosa do que a Kant. Não só o intelecto, como queria Fichte, é *causa sui*. A natureza também dava sinais patentes de produzir a si mesma, ser o agente e o objeto de um mesmo processo, satisfazendo a definição sintética pela qual substância e pensamento se equivalem: *Per causam sui intelligo id, cujus essentiainvolvitexistentiam; sive id, cujus natura non potestconcipi, nisiexistens*.

Para entender como essa conclusão é alcançada é imprescindível entender a revolução propiciada por Goethe na biologia através do conceito de metamorfose, o que nos leva a diferença entre *Gestalt* (forma) e *Bildung* (formação). A primeira palavra se assemelha à nossa “forma”, padrão ou desenho fixo de algo, enquanto a segunda tem um significado mais dinâmico, ativo e temporal. O verbo *bilden* significa “chegar a formar”, aplicável ao trabalho de um artista ou à trajetória de um estudante. Atingida a forma final (*gebildet*) têm-se a ideia participial de que algo foi formado, chegou a ser, não de que algo meramente *tem* forma.

Se observarmos, no entanto, todas as formas (*Gestalten*), particularmente as orgânicas, não encontramos jamais a presença de algo fixo, algo pacífico ou isolado, mas sim que tudo oscila em um movimento contínuo. Daí que a nossa

²⁰ GOETHE, J. *Goethe Werke*: Das reine Phänomen. p. 392.

língua obriga-nos ao uso da palavra Formação (*Bildung*), tanto em sentido mais que suficiente para entender as origens quanto o devir de algo.

Se queremos fazer introdução a uma morfologia, então não devemos falar de forma (*Gestalt*) [...]

O formado (*gebildet*) vem a ser nova e prontamente transformado (*umgebildet*)²¹

E como esse processo não conhece pausas ou interrupções, é contínuo e inevitável, não há como falar em forma senão em sentido puramente didático, como redução ou simplificação grosseira do que um organismo é: o seu devir, a sua natureza tética. Dizer que algo se transforma, se metamorfoseia em busca de um fim, é dar o tiro de misericórdia no mecanicismo e no materialismo, para Goethe resultados artificiais da limitação puramente didática do entendimento em sua função analítica. Em outras palavras, trata-se da ressurreição das noções de ideia platônica e enteléquia aristotélica, da substância como ser espiritual, autopoietico e autossuficiente que busca efetivar-se, atualizar-se.

É claro, na medida em que tal doutrina da ciência se torna cada vez mais positiva, e metafisicamente positiva, afasta-se de teorias regulativas da ciência (epistemologia, filosofia da ciência), passando a ser essencialmente filosofia da natureza. Ao longo do desenvolvimento da ciência natural de Goethe, por exemplo, temos a impressão de que as referências a Kant são paulatinamente mais instrumentais e menos exegéticas. Na virada do século já temos um Kant profundamente “pervertido” pelo romantismo e pelo idealismo.

Mas Goethe tem seus momentos de pessimismo epistemológico, já que “todo empirista almeja alcançar a ideia e não a pode descobrir na diversidade; todo teórico procura-a na diversidade e não a encontra.”²² E à sua maneira, mais antiga do que moderna, ele abraça um ceticismo elegante que à primeira vista parece contraditório com sua metafísica naturalista.

Da experiência sensível para a coletiva:

²¹ GOETHE, J. *Schriften zur Naturwissenschaft*. Zur Morphologie. p. 48.

²² GOETHE, J. *Maximen und Reflexionen*. n. 803, p. 153.

Propus alhures²³ uma interpretação pragmática que pudesse solucionar o impasse entre naturalismo e ceticismo goethianos, associando Goethe a William James, mas aqui basta ressaltar a simpatia de Goethe pelo *common sense* do iluminismo britânico. Goethe via na mentalidade alemã uma compulsão pelo abstrato, tão arraigada que os germânicos a consideravam sua maior virtude. Os britânicos, ao contrário, são “os mestres em converter a descoberta em utilidade, até que isso conduza a novas descobertas e ações frutíferas.”²⁴

Em parte, a dificuldade de se reproduzir essa praticidade na Alemanha está ligada a certo elitismo, fruto de um contexto onde a sociedade civil era reduzida, e um atraso sócio-político propiciava um degrau brusco entre a massa e a minoria educada e emancipada. “A cada novo fenômeno vulgar pergunta pela sua serventia, e ele não está errado; pois ele só pode se certificar do valor de algo pelo seu uso.”²⁵ A aristocracia, por outro lado, faz da ciência um esporte, um entretenimento, onde o floreio e a elegância muitas vezes se sobressai contra o resultado. Embora fosse ele mesmo um aristocrata e em muitos aspectos um elitista, Goethe via grande virtude nos pensadores vindos da pobreza, como Kant, Schiller e Fichte, mas observava que também eles, adaptados ao elitismo da alta cultura germânica, desenvolviam modelos intelectuais puramente teóricos. Enquanto a filosofia clássica alemã atingia o zênit da especulação, o *Fausto* vinha lembrar que o essencial à vida pode ser antes realizado por um camponês do que pelo doutor.

De conotação inteiramente diversa, mas intrinsecamente aparentada com a visão liberal de Goethe sobre a experiência é a ontologia hegeliana madura, com sua lógica imanente à fenomenologia. Não queremos aqui comparar ou contrapor Goethe e Hegel. Basta-nos meramente considerar suas teorias de maneira panorâmica, pois nossa proposta se limita à descrição do contexto histórico mais geral.

“A verdade sobre a certeza de si” é que o idealismo subjetivo apenas postula a alteridade e deduz pela razão o relacionamento dela com o Eu. A *Fenomenologia do Espírito*, contudo, é o diagnóstico do processo que vai da experiência à consciência. A autoconsciência é “a reflexão a partir do ser do mundo das coisas sensíveis e percebidas,

²³ Explicitamente em minha tese. COELHO, H. *Livre-arbítrio e sistema; Conflitos e conciliações em Böhme e Goethe*.

²⁴ GOETHE, J. *Maximen und Reflexionen*. n.590, p. 118.

²⁵ GOETHE, J. *Maximen und Reflexionen*. n. 697, p. 136.

e essencialmente o retorno a partir do ser outro”,²⁶ retorno que naturalmente pressupõe a ida da consciência ao em si, mas esta ida ao em-si e o retorno para-si precisam ser ambos trilhados e reconstituídos como autoconsciência antes que se inicie a fenomenologia, isto é, a ciência do saber. Neste sentido Hegel se diferencia também dos demais idealistas, na medida em que é, ao menos muito mais do que qualquer deles, um empirista.

A consciência não tanto produz o outro, como encontra em sua objetividade a sua negação. O retorno da negatividade pela reflexão a traz para junto da positividade da consciência, onde o conflito é reconhecido esuprassumido, tanto que em “A Percepção” (capítulo da Fen.) vimos que todo objeto para a consciência é um *medium* entre a pura negatividade do objeto e a positividade da consciência, então revelada como abertura para as novas experiências e pela capacidade de “refazer” o objeto para a consciência segundo a comparação entre as experiências sucessivas. A rigor esse processo é infinito, pois cada nova experiência enseja sempre a revisão da sua representação para a consciência.

A substância é o sujeito, que tem o seu ser no seu devir, não no seu puro princípio. “é como um círculo que pressupõe o seu fim como meta e o tem como seu princípio, e só é real através do percurso e de sua conclusão.”²⁷ Na *Ciência da Lógica* Hegel observa, como já declarado na Fen., que o absoluto não mereceria o nome se fosse puramente ideal, abstrato; deve ser concreto, o que por sua vez só é possível após sua realização. Da *Lógica* até a *Filosofia do Direito* observamos que o pensamento acompanha a construção real do conceito,²⁸ não podendo se limitar (o que seria inútil) à prescrição. A normatividade é, portanto, completamente subordinada na teoria hegeliana final, já que a ciência deve falar do real, o potencial é apenas uma abstração, um indeterminado.

²⁶ HEGEL, G. *PhänomenologiedesGeistes*. p. 133.

²⁷ HEGEL, G. *PhänomenologiedesGeistes*. p. 21.

²⁸ SANDKAULEN, B. Problematische Transformationen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002). p. 375.: “Não surpreende que Fichte se satisfaça com o discurso abstrato acerca dos “indivíduos”, desde que as relações de reconhecimento se concretizem em casamento, profissão e Estado, ou seja em relações de direito descritíveis de maneira naturalista, porque institucionalizadas. Hegel segue o mesmo modelo em sua Fil. do Direito. O espírito que alhures se permitia conceituar a partir de experiências de si e de mundo como mera substância dessas experiências, é através das instituições um espírito apresentado. [...] Justamente através delas o reconhecimento mútuo é quintessenciado em *relações estruturais*, as quais são o Espírito Absoluto.”

Assim devemos nos lembrar de que o conceito hegeliano não é referencial genérico de particulares, senão o núcleo mediador dos particulares possíveis, em evolução dinâmica com estes. A consequência da aplicação *desta* noção de conceito ao Estado vem a fazer deste uma entidade autônoma codependente de suas instituições e cidadãos. Contradição somente aparente, que é superada pela organicidade dos termos da lógica.

A lógica do sistema é sempre a cooriginariedade do teórico e do prático, da lógica e da experiência, da forma e do conteúdo, de modo que toda a genealogia é de algum modo espúria. Pode-se começar aqui ou ali, o final é o mesmo. “O sistema não é a forma de apresentação das coisas, é antes a coisa mesma que a partir de uma exposição correta pode ser fornecida.”²⁹

Embora Hegel concorde que “o Alfa é o Ômega”, ele discorda da atitude de Schelling de deduzir o segundo do primeiro sem mais.³⁰ É preciso fazer o percurso, dar lugar a história, que é o realizar-se do ser, para só então *saber* sobre um e outro. A imediatidade do Alfa não é saber, pois sequer se viu *como* ele chega ao Ômega. A essência que não é manifesta é mera abstração. A forma, manifesta, é o ser.

A abstrusidade do sistema se justifica pela pretensão de trazer a conceito a totalidade da vida, em todas as suas dimensões (sensível, psicológica, social, ética) de modo que a isonomia que esclarece está na dependência do mapeamento de toda uma topografia acidentadíssima do saber em devir. A temporalização da experiência humana, já não psicológica nem meramente biológica, mas intersubjetiva, radica a espiritualidade na realidade em sentido forte (efetividade). Como Rickert viria a perceber depois, a natureza é um produto da cultura.

É claro, extrapolamos o sentido muito específico que Hegel dá a “experiência”, ao menos a partir da *Lógica*,³¹ ainda que não tanto em relação à *Fenomenologia*, mas o propósito aqui é justamente captar de Hegel a contribuição para a noção culturalmente mais difundida de experiência.

²⁹SANDKAULEN, B. System und Systemkritik. *Kritisches Jahrbuch der Philosophie* 11(2006). 11-34.p. 24.

³⁰VETÖ, M. De Kant à Schelling. II, p. 27.

³¹E na Enciclopédia ele é o segundo momento da consciência sobre o real, logo após o mero dar-se da coisa. (Enc. §6) HEGEL, G. *Werke*.

Contra as noções iluministas de experiência, sensível ou psicológica, ele observa que o pensamento humano é intrinsecamente perpassado pela estrutura onto-lógica da totalidade, o que inclui, principalmente, a autoconsciência mediada pelo jogo interpessoal. O conceito de experiência do empirismo ou mesmo de Kant é, portanto, uma abstração da cultura moderna, que só pode ser levada a sério após um retrospecto de sua formação dentro do quadro da totalidade do desenvolvimento espiritual do homem. Nossa percepção ou experiências em estado natural, como se estivéssemos imediatamente conectados à natureza sem estarmos antes ou ao mesmo tempo conectados à pessoas e instituições, não pode ser senão fruto de uma construção que envolve abstração de todas estas camadas; possível, mas precário e insuficiente, porque ao mesmo tempo em que a consciência lida com objetos já está mergulhada no *medium* linguístico e cultural de referenciais outros, com os quais os relativos à percepção são interdependentes.

Retornando a Goethe, há boas razões para crer que o bardo nacional da Alemanha tenha se voltado progressivamente para Hegel em busca de uma visão da totalidade mais compatível com a sua.³² Ainda que ele permaneça no terreno de um ecletismo pragmático, sem avançar para um programa sintetizador da totalidade do vivido, ele está igualmente preocupado em dar voz a esta totalidade e navegar pela trama das infinitas possibilidades de ser.

Por isso o *Fausto* ao menos soa como um êmulo da *Fenomenologia*.³³ Em ambos os livros percebemos os contornos de um projeto audacioso de cosmovisão totalizante. Em ambos o projeto é executado pela dialética, em Goethe a “sístole-diástole” que não apenas cria uma polaridade, mas cujas contrações e expansões acabam por forçar os limites da polaridade produzindo mutação. E em ambos essa dialética, que é de todo o ser, culmina na vida humana através dos grandes dramas da eticidade, do trabalho, da arte e da salvação.

³²BLOCH, E. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*.

³³BLOCH, E. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. p. 79.: “Sempre está o fãustico na Fenomenologia, o fenomenológico no Fausto, reciprocamente presentes, a força das disposições gerais do Mundo, tão misteriosa quanto reveladora, que caminha de dentro para fora. Assim que se pode dizer, ora com expressão goetheana, ora com a hegeliana: O monólogo de Fausto é o arqui-fenômeno da Fenomenologia, e a substância que se conhece como sujeito é o Absoluto do Fausto”

Conclusão:

Viu-se como a experiência sensível em Kant, e toda a arquitetura a ela associada, já contém o germen de sua transposição ao monismo idealista.³⁴

Dentro desse monismo, vimos como a posição do homem no cosmos é totalmente reconfigurada em uma visão onde sujeito e objeto são co-participativos, inserindo um dinamismo ímpar até então na história da filosofia, o que teve impacto sobre toda a biologia do século XIX, o que não foi tratado, e sobre a criação de novas noções de relacionamento e reciprocidade que logo seriam assumidas pela metafísica também em outros níveis.

É comum chegar-se ao conceito de experiência cultural do hegelianismo maduro por vias do historicismo de Herder, mas também este estava envolvido na *Spinoza Renaissance*, cuja preocupação central era a vitalização da substância absoluta em todos os seus modos; projeto eminentemente teológico que foi mantido em vista por quase todos os autores do período.

Tentamos mostrar que, embora talvez não tão fácil, a ligação de Goethe com o idealismo se caracteriza tanto pela profundidade técnica com que ele lida com a fenomenologia da vida, quanto sua abrangência temática, não esgotável pela sua associação exclusiva com a filosofia da natureza em, por exemplo, Schelling e Hegel.

Ao contrário, as preocupações estético-pedagógicas e religiosas de Goethe deixam-no muito próximo do Hegel culturalista, de modo que uma leitura conjunta e comparativa seria recomendável.

³⁴ Aqui usamos “idealista” no sentido mais largo possível, para abarcar as contribuições de todos os pós-kantianos, e alguns românticos que, mesmo que das suas fronteiras, pertencem à constelação cultural mais ampla do movimento.

REFERÊNCIAS

- BEISER, Frederick. *The Fate of Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- BLOCH, Ernst. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- CARO, Edme-Marie. *La philosophie de Goethe*. Paris: Librairie de L. Hachette, 1866.
- COELHO, Humberto Schubert. *Livre-arbítrio e sistema; Conflitos e conciliações em Böhme e Goethe*. Juiz de Fora: UFJF, 2012. Tese de doutorado defendida na Universidade Federal de Juiz de Fora. Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, 2012.
- ECKERMAN, Johann Peter. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Disponível em <http://gutenberg.spiegel.de/eckerman/gesprache/gesprache.htm>. Última visita em 06/01/2006.
- GILL, Mary Louise & LENNOX, James G. *Self-Motion from Aristotle to Newton*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- GLOCKNER, Hermann. *Die Europäische Philosophie: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 1968.
- GOETHE, Johann Wolfgang. *Dichtung und Wahrheit*. Stuttgart: Reclam, 2002.
- _____. *Goethe Werke*. 6 bd. Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1998
- _____. *Maximen und Reflexionen*. Leipzig: Insel, 1976.
- _____. *Schriften zur Naturwissenschaft*. Stuttgart: Reclam, 2003.
- HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 1999.
- _____. *Werke in 20 Bänden*. Ed. MOLDENHAUER, Eva; MICHEL, Karl M. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- HENRICH, Dieter. *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen – Jena 1790-1794*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- HOFMANN, Peter. *Goethes Theologie*. Paderborn: Schöningh, 2001.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.
- _____. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.
- MATUSSEK, Peter. *Goethe und die Verzeitlichung der Natur*. München: Verlag C. H. Beck, 1998.

RICHARDS, Robert. *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*. Chicago and London: Chicago University Press, 2002.

SANDKAULEN, Birgit. Problematische Transformationen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002).

_____. System und Systemkritik. *Kritisches Jahrbuch der Phil.* 11(2006), 11-34.

SHARPE, Lesley. (Ed.) *The Cambridge Companion to Goethe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

SIMMS, Eva-Maria. Goethe, Husserl and the Crisis of European Sciences, *Janus Head, Goethe's Delicate Empiricism* 8.1 (Summer 2005). Disponível em <http://www.janushead.org/8-1/index.cfm>. Última visita em 23/12/2005.

VETÖ, Miklos. *De Kant à Schelling: Les deux voies de l'Idéalisme allemand*. Grenoble: Jérôme Millon, 1998.