
A TERCEIRA FORMA DE SI ESPIRITUAL HEGELIANA ILUSTRADA COM PERSONAGENS DE GOETHE

*The Hegelian third form of spiritual self
illustrated with Goethe's personages*

Jaqueline Cristina Rossi

Jaqueline Cristina Rossi é graduada em Psicologia pela Universidade Federal de São Carlos e obteve o título de Mestre em Filosofia nesta mesma Universidade.
e-mail: jaquerossi@hotmail.com

Resumo

Neste artigo, ilustraremos a terceira forma de si espiritual hegeliana, o espírito certo de si mesmo, com personagens de Goethe. Partiremos da hipótese de que a *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, pode ser posta lado a lado ao romance de Goethe, *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, segundo o conceito de 'Bildung'. Sob este ângulo, o drama de Goethe, *Fausto*, caracterizaria o espírito certo de si mesmo como a necessidade recíproca de sacrifício do universal e particular. Esta necessidade, que parte de uma crítica da posição moral Kantiana, é apresentada no diálogo entre a consciência que é certa de si e age e a bela alma que quer, acima de tudo, manter a pureza do universal. Esta passagem Hegel chama de o mal e seu perdão. O resultado será uma nova consciência, a mais alta unidade em oposição do particular e universal.

Palavras-chave: Espírito certo de si mesmo; 'Bildung'; Visão moral do mundo; Hegel; Goethe; consciência; Bela alma.

Abstract

In this paper, we'll illustrate the hegelian third form of spiritual self, the spirit certain of itself, with Goethe's personages. We'll part from the hypothesis that the Hegel's Phenomenology of spirit can be put side by side of the Goethe's novel Wilhelm Meister – the years of apprenticeship, according to the notion of 'Bildung'. On this view, the Goethe's drama, Faust, would characterize the spirit certain of itself as the reciprocal necessity for sacrifice of universal and particular. This necessity, that parts from a critique of the Kantian moral position, is brought out in the dialogue of conscience which is sure of itself and acts and the beautiful soul which wants above all to maintain the purity of universal. This passage Hegel calls evil and its pardon. The result is a new conscienceness, the highest unity in opposition of particular and universal.

Keywords: *Spirit certain of itself; 'Bildung'; Moral world-view; Hegel; Goethe; Beautiful soul conscience.*

Introdução

Na *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, o problema de Kant – “como a experiência é possível?” – é considerado da maneira mais geral. Em muitos casos, ao descobrir a experiência feita pela consciência, Hegel descreve uma maneira de existir, uma visão particular de mundo. Porém, contrariamente à filosofia existencial, ele não se detém nessa mesma vivência. Hegel vê aí um momento que, em sua superação, permite atingir um saber absoluto. É precisamente neste último ponto que pretendemos nos deter neste artigo: a terceira forma de Si espiritual, o espírito certo de Si mesmo, que Hegel apresenta na seção C do capítulo VI da *Fenomenologia*, e ilustrá-la com personagens literárias, sobretudo de Goethe. Com esta finalidade, partiremos da consideração de Hegel acerca da experiência que a consciência faz em toda a sua amplitude, deixando essa consciência experimentar-se a si mesma e promover seu próprio saber de si mesmo e do mundo. Vejamo-la:

É possível tomá-la [...] como o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma. (HEGEL, 2002, p. 74).

Portanto, a partir da hipótese de que a *Fenomenologia* seria o itinerário da alma que se eleva ao espírito pelo intermédio da consciência, aventamos que a idéia de semelhante itinerário pode ter sido sugerida a Hegel pelos “romances de formação da época”. De fato, além de uma tal estrutura da alma e ideal como a do texto acima, *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, de Goethe, apresenta um caso ilustrativo de um *devir* real de um ser concreto em circunstâncias concretas. Decerto, o que permite que estas duas obras possam ser postas lado a lado é a expressão da vontade de formação (*Bildung*),¹ consciente e segura de seu fim. Como o próprio herói Wilhelm Meister a define:

Para dizer-te em uma palavra: instruir-me a mim mesmo, tal como sou, tem sido obscuramente meu desejo e minha intenção, desde a infância. Ainda conservo essa disposição, com a diferença de que agora vislumbro com mais clareza os meios que me permitirão realizá-lo. (GOETHE, 2006, p. 284).

O tema deste romance é a reconciliação do indivíduo problemático, guiado pelo ideal vivenciado, com a realidade concreta.

Tipo humano e estrutura da ação são condicionados aqui pela necessidade formal de que a reconciliação entre a interioridade e o mundo seja problemática, porém, possível; de que ela tenha que ser buscada em poderosas lutas e descaminhos, mas que, contudo, possa ser encontrada. (LUKÁCS, 2000, p. 138).

¹ O termo *Bildung* possui uma longa história atrás de si: começa com o sentido primeiro de *Bild* (“imagem”, *imago*) e desdobra-se na idéia de reprodução por semelhança, *Nachbildung* (*imitatio*): nessa acepção original, o arquétipo de *Bild* (“imagem”) e da forma verbal *bilden* (“formar”) estaria relacionado com o próprio Criador, que “*formou* o homem à sua imagem e semelhança”.

Jarno, um dos membros da Sociedade da Torre² que orientam a formação de Wilhelm Meister, afirma que o porvir espiritual

[...] está presente no homem e deve ser desenvolvido; mas não em um, e sim em muitos. Toda disposição é importante e deve ser desenvolvida. Quando um promove somente o belo, o outro, somente o útil, só os dois juntos é que formam um homem. O útil promove a si mesmo, pois a multidão o produz e ninguém pode prescindir dele; o belo deve ser promovido, pois poucos o representam e muitos o necessitam. [...]. ‘Uma força domina a outra, mas nenhuma pode formar a outra; em cada disposição só se encontra subjacente a força para aperfeiçoá-la; poucos homens o entendem, mas apesar disso pretendem ensinar e agir. (GOETHE, 2006, p. 524-525).

Por isso, o ideal que vive para o homem, aqui em pauta, e lhe determina as suas ações, tem como conteúdo e objetivo encontrar nas estruturas da sociedade vínculos e satisfações para o mais recôndito da alma. Essa eficácia pressupõe uma comunidade íntima e humana, uma compreensão e uma capacidade de cooperação entre os homens que respeita o essencial. Porém essa comunidade não é nem um enraizamento ingênuo e espontâneo de solidariedade de parentesco (como nas antigas epopéias), nem uma experiência mística de comunidade que põe de lado a individualidade como algo pecaminoso, mas sim um lapidar-se e habituar-se mútuos de personalidades, o fruto de uma resignação rica e enriquecedora. Nesse sentido, a ação educativa tem de ser um processo consciente, conduzido pelo objetivo de desenvolver qualidades humanas que jamais floresceriam sem a intervenção ativa de homens; e o que se alcança desse modo é algo por si só edificante e encorajador aos demais. Sobre este aspecto, o abade, verdadeiro portador do pensamento de Goethe nesta obra, afirma radical e conseqüentemente:

² Jarno apresentará a Wilhelm Meister a Sociedade da Torre como uma Liga, da qual é membro, e cujo objetivo é orientar a educação, a formação de homens para o verdadeiro, adotando um ofício que se eleva à arte; donde procedem as muitas confissões escritas pelos membros dessa Sociedade, que compõem os anos de aprendizado. Lukács, na *Teoria do Romance*, afirma que “*sem esse maravilhoso inorgânico*” seria impossível pensar o *Wilhelm Meister*; foi uma necessidade essencial da forma que forçara Goethe a utilizá-lo. Segundo ele, foi a mentalidade utópica do escritor que não suportou limitar-se à reprodução da problemática dada pelo tempo e contentar-se com o vislumbre e a vivência subjetiva de um sentido irrealizável que o obrigou a pôr uma experiência individual, universalmente válida, em postulado, a capturar esse transcender por meio de nova configuração irônica, a tentar concluir como epopéia o iniciado como romance.

Não é obrigação do educador de homens preservá-los do erro, mas sim orientar o errado; e mais, a sabedoria dos mestres está em deixar que o errado sorva de taças repletas seu erro. Quem só saboreia parcamente seu erro, nele se mantém por muito tempo, alegra-se dele como de uma felicidade rara; mas quem o esgota por completo, deve reconhecê-lo como erro, conquanto não seja demente. (GOETHE, 2006, p. 470-471).

A este ponto de vista, a estética hegeliana fará referência uma geração mais tarde:

[...] o fim de tais anos de aprendizado consiste em que o sujeito aprende com a experiência, que ele se forma [hineinbildet] com seus desejos e opiniões nas relações subexistentes e na racionalidade destas, se insere no encadeamento do mundo e adquire nele um ponto de vista adequado. (HEGEL, 2000, p. 328-329).

Trata-se de um ideal de “formação” que possa reconciliar a natureza e o reino moral (determinação da liberdade) de Kant, configurado por Schiller em suas *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. A crítica que este autor endereça ao rigorismo moral de Kant afirma que o homem verdadeiramente culto nunca suprime – como sugere o imperativo categórico kantiano – a sua natureza sensível, mesmo nas manifestações mais elevadas da sua natureza espiritual. O triunfo moral não deve ser conquistado pela supressão dos impulsos. Os próprios impulsos devem ser nobres e a severa razão moral deve, por seu turno, manifestar-se de forma sensível e delicada. Pois, “Todo homem individual pode-se dizer, traz em si, quanto à disposição e quanto à meta, um homem ideal e puro e é a grande tarefa de sua existência concordar, em todas as suas modificações, com a unidade inalterável dele” (SCHILLER, 1992, p. 44). Desse modo, o homem deve dar a si mesmo a forma de uma obra de arte, deve tornar-se em “forma viva”, em “bela alma”. “É preciso encontrar totalidade de caráter, portanto, no povo que deva ser capaz de trocar o Estado de necessidade pelo Estado de liberdade” (SCHILLER, 1992, p. 47). A nova unidade há de ser mais elevada que a original, por ter assimilado os momentos enriquecedores do caminho percorrido. E então Schiller oferece-nos uma verdadeira “história da razão”, antecipando, de certa forma, a *Fenomenologia*.

Como Schiller, Hegel vê na beleza a reconciliação a que Kant aspirava, mas o método analítico deste último nunca lhe permitira alcançá-la. A originalidade de Hegel consiste em tomar a consciência de si como um segundo momento oposto à consciência. Porque a consciência de si visa-se a si

mesma através do Outro, ela é *desejo*; só pode ser um eu opondo-se ao outro eu e encontrando-se nele. Em Hegel, a vida só se desenvolve ao opor-se a si mesma: parte da unidade ingênua (no sentido de Schiller) e só reencontra a si mesma após um momento de separação e de oposição. O movimento circular, essa perseguição de si mesmo que é a vida do Si, é o fundamento do esquema dialético hegeliano. Todo o desenvolvimento da consciência individual está orientado para um mundo simultaneamente subjetivo e objetivo, para a comunidade espiritual. Veja-se esta aceção no fragmento a seguir de *Wilhelm Meister*:

Só todos os homens juntos compõem a humanidade; só todas as forças reunidas, o mundo. Estas estão com frequência em conflito entre si e, enquanto buscam destruir-se mutuamente, a natureza as mantém reunidas e as reproduz. (GOETHE, 2006, p. 524).

Aquilo que busca a consciência particular, oposta à consciência universal, é encontrar-se a si mesma no Ser, definição da Felicidade sem a platitude da dimensão oferecida pelo Iluminismo ou por Kant, embora, inicialmente, seja apenas uma aspiração da consciência singular. Ora, apesar de não saber, a consciência singular também é universal; logo, na busca de sua felicidade singular, deve experimentar um destino que revele o que ela é. O mundo aparece-lhe como estranho, ela depara-se com uma dura necessidade, não se reconhece a si mesma naquilo que lhe acontece. Aliás, esta é precisamente a noção de destino em Hegel; no entanto, esse destino é ela mesma, porém ela mesma enquanto ignora a si mesma. Goethe diz a Eckermann que ao renunciar a sua aspiração singular, Fausto é guiado da “semi-obscuridade dum indivíduo ansioso e apaixonado” a “um mundo mais elevado, mais amplo, mais luminoso e sem paixão”. Acaso tal transformação ou “formação” do ímpeto inicial do herói em uma ação mais comedida não lhe facultara a salvação da alma?

O espírito certo de si mesmo

O espírito certo de si mesmo é o espírito que se elevou acima do espírito substancial ou objetivo e se tornou saber de si; assim é como a consciência elevando-se acima de sua vida e sendo o saber da vida, obtendo, finalmente, o seu conceito (Begriff). Podemos dizer que Hegel partiu da pergunta de como um sujeito poderia conceber a si mesmo tal como é, e alcançara que é quando o eu desse sujeito e o seu caráter tenham se desenvolvido em inúmeras

circunstâncias de sua vida, pois este é o espelho que reflete o que ele é em si mesmo, e o oferece ao seu pensamento como um objeto ou não ser. E para possuir verdadeiramente o seu ser é necessário que o capte no reflexo da natureza. Porque o conceito define-se neste conhecimento mediato, nesta volta a si pelo retorno de uma saída de si; nesta exteriorização de si em circunstâncias concretas. Trata-se de aplicar o sujeito que se experimenta, no ato de saber alguma coisa, à sua própria medida, pois, onde mais esse sujeito poderia buscar, senão em si mesmo, uma medida que seja norma constitutiva do seu saber? Tal compreensão prática da realidade distingue Wilhelm Meister quando “formado”, ao ler o rolo de seus anos de aprendizado que lhe fora entregue por Jarno:

Todas as transições são crises e uma crise não é uma enfermidade? Com que prazer nos aproximamos do espelho depois de uma enfermidade! Sentimos a melhora e só vemos o efeito do mal passado. Wilhelm estava entretanto suficientemente preparado (...), e via pela primeira vez sua imagem fora de si mesmo, mas não como num espelho, um segundo eu, e sim como um outro eu num retrato: não nos reconhecemos certamente em todos os traços, mas nos regozijamos que um espírito ponderado tenha nos percebido daquele modo, que um grande talento tenha querido representar-nos daquele modo, que uma imagem daquilo que fomos subsiste e possa durar mais que nós mesmos. (GOETHE, 2006, p. 481-482).

Isso marca um esforço, por parte do espírito humano, de emergir da natureza e certificar-se de que não é um ser atuando de fora. Pois quando o homem “cultiva-se”, ele torna-se mais e mais espiritual para uma atividade cuja fonte é espírito e somente espírito. Não é surpreendente que as sucessivas manifestações desse esforço demonstrar-se-iam inadequadas à tarefa do autêntico desenvolvimento espiritual – não somente em termos do movimento dialético que se tornara um pouco previsível, mas, também, da necessidade de que o espírito reconcilie-se com o Si que ele se estranhara. Se o *homem total* deve se desenvolver, deve haver um lugar para a “natureza” no resultado final do desenvolvimento. Antes de mostrar como este espírito (subjetivo) torna-se ativo e criador, precisamos penetrar em uma nova dimensão, aquela da subjetividade, correspondente à visão moral do mundo de Kant. A crítica a esta visão nos conduzirá à certeza do espírito ativo (Gewissen) e à sua reconciliação com o espírito universal: ao espírito absoluto.

A visão moral do mundo e seu deslocamento

A “intuição” do Mundo Moral está contida nos postulados racionais identificados na *Crítica da Razão Prática* de Kant. Hegel organiza-os e afirma-os em ordem lógica e configura a efetiva dissolução que eles requerem. A contradição básica reconhecida é que a liberdade moral humana da Natureza requer a liberdade de Natureza (como um sistema vital). Conseqüentemente, o conceito de “vida moral” deve ser efetivamente estranhado de sua experiência. Não é possível desfrutar da felicidade de saber que o dever é cumprido e a vocação moral é realizada: “Por isso a moral tampouco é propriamente a doutrina de como nos fazemos felizes mas de como devemos tornar-nos dignos de felicidade” (KANT, 2002, p. 209). A harmonia da ação moral e da satisfação moral é empiricamente incerta, mas deve-se *postulá-la* como certeza, como algo que *tem* que ser *pensamento de*, uma “tarefa absoluta”. Ao mesmo tempo, a harmonia pode ser feita *atual* somente por um “Si agente”, cuja ação tem de ser “adiada indefinidamente” para a consciência moral permanecer “moral”; de fato, a tarefa deve permanecer uma tarefa, ou a moralidade já é passado; se sua realização é sucedida, a insatisfação que ocasiona a experiência da liberdade moral cessaria de existir. Portanto, é preciso “transcender” o ponto de vista deste “mau infinito” e postular Deus como o fundamento da harmonia entre natureza e moralidade:

Mas a plena conformidade da vontade à lei moral é santidade, uma perfeição da qual nenhum ente racional do mundo é capaz em nenhum momento de sua existência. Porém, visto que ainda assim ela é necessariamente requerida como prática, ela somente pode ser encontrada em um progresso que avança ao infinito em direção àquela conformidade plena, e é necessário, segundo princípios da razão prática pura, assumir um tal prosseguimento prático como o objeto real de nossa vontade. (KANT, 2002, p. 198).

Ora, se o conhecimento *absoluto* pertence a Deus, então como saber se uma consciência é moral ou não. É aqui que intervém o santo legislador do mundo: “[...] o sumo bem só é possível na medida em que for admitida uma causa suprema da natureza que contenha uma causalidade adequada à disposição moral” (KANT, 2002, p. 202). Ele santifica o dever determinado:

Dessa maneira a lei moral conduz, mediante o conceito de sumo bem enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à religião, quer dizer, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos[...]. (KANT, 2002, p. 208).

Pode-se olhar para a felicidade somente como um presente de graça, e a graça deve ser proporcionada à disposição e não à ação. Toda a verdade é alcançada no mundo supra-sensível.

Portanto a primeira proposição ‘que há uma consciência moral’; quer dizer, há uma, mas só na representação. Ou seja: não há consciência moral, na verdade; mas por uma outra consciência se faz contar como se fosse. (HEGEL, 2002, p. 420).

As dificuldades da consciência moral são superadas, postulando um mundo que pertence a Deus como o absoluto Si. Tal “deslocamento” destrói este Conceito equilibrado e conduz-nos à Consciência como o conceito fixo da consciência moral finitamente absoluta. A cosmologia moral kantiana é “um ninho de irrefletidas contradições”. A consciência pula de posição em posição de um momento a outro: “Com isso, confessa que de fato não toma a sério nenhum deles” (HEGEL, 2002, p. 421). O ponto de partida é “[...] a hipótese que há uma consciência moral efetiva” (HEGEL, 2002, p. 421). Mas quando o agente age, a harmonia é realizada, então o postulado não é necessário, “[...] já que o sentido do agir consiste, antes, em fazer aceder à presença o que não deveria estar na presença” (HEGEL, 2002, p. 422). A ação é o que importa.

Uma ação, entretanto, não pode fazer a harmonia “- essa harmonia é posta como não efetiva, no além” (HEGEL, 2002, p. 422). Nunca realmente haverá progresso? Contra-senso; o puro dever é o que importa, e isso é um problema de *intenção*, não de êxito atual. “Porque se deve executar o bem-maior universal, nada de bom se faz” (HEGEL, 2002, p. 423). É a unidade da ordem-mundo que é importante; se ela for alcançada, a ação seria supérflua: “porque o agir moral é o fim absoluto, o fim absoluto é que não se dê de modo algum o agir moral” (HEGEL, 2002, p. 423). Vem daí que a perfeição deve ser apenas estabelecida, porque, com ela, a moralidade estaria perdida; é o estado intermediário de coisas que é vital. Então, como pode o *progresso* ser possível? O dever moral, de qualquer modo, não é um problema de graus. Ser sério sobre o estado intermediário é somente ser sério sobre a imoralidade. Devemos voltar à primeira posição negada formalmente. Nós não somos atualmente morais, então como podemos fazer uma demanda racional por felicidade moral?

Podemos apenas esperar recebê-la pela graça, e é certamente imoral esperar pelo que é irracional.

Ora, se *nossa moralidade é impura* – “é a inveja que se cobre com o manto da moralidade” (HEGEL, 2002, p. 427) – então, o padrão deve estar em Deus; meus diversos deveres são santificados por Deus, mas “[...] isso é apenas uma dissimulação da Coisa” (HEGEL, 2002, p. 427). Nenhum poder externo pode fazer meu dever sagrado, conseqüentemente, nenhum poder externo pode ser sagrado. A graça ofertará meu próprio padrão de dever como universal. Mas Deus não pode ser a *perfeita* consciência moral, porque estando acima da natureza, ele não age (e não pode agir). Nós devemos entregá-la. Porém, nós vemos cada uma de nossas contradições unidas nele. O deslocamento ocorrera entre a pura intenção e o desempenho atual como essencial. Mas ambos são essenciais. Eles devem ser unidos na Consciência certa de si.

A Boa-consciência (Gewissen), a bela alma, o mal e seu perdão O Gewissen, a individualidade ativa

A consciência é o Si finito que conhece a sua validade em todas as suas contingências. Quer dizer: a despeito de todos os caminhos em que meu conhecimento é limitado e minhas escolhas ativas são restritas, a consciência conscienciosa que “*é meu dever*” é categoricamente necessária (ou absolutamente “verdadeira”). A boa-consciência é a forma final da *pessoa* individual. Primeiro, havia a pessoa legalmente reconhecida, no Império Romano, e, então, como resultado da disciplina da Cultura, nós alcançamos o cidadão com os “direitos naturais” da Razão universal. Agora, para a consciência, o “dever” não é algo ideal, uma “lei” abstrata; ela relaciona-se diretamente a uma instância concreta. Está em oposição à prévia “consciência moral” que, constantemente, encontra a si separando o “puro dever” da “ação” concreta.

Neste contexto, Hegel chama a consciência de “terceiro Si”; não a “pessoa” cuja única reivindicação para a dignidade é ser “reconhecida” como tal pela lei, nem o Si retornado a Si fora do mundo da “cultura” vazia com a reivindicação de “liberdade absoluta”, mas um Si que reconhece que as limitações que a moralidade situa na sua liberdade são limitações que ele impõe a si mesmo. A boa-consciência é uma reivindicação por total responsabilidade pela conduta, que requer tanto um *saber* do que deve ser feito (dever) e uma capacidade para *querer* o feito (*atualidade*).

É como boa-consciência [que] tem primeiro em sua certeza-de-si-mesma o conteúdo para o dever anteriormente vazio, assim como para o direito vazio e [para] a vazia vontade universal; e como essa certeza-de-si é igualmente o imediato [nela, a consciência-de-si moral tem] o ser-aí mesmo. (HEGEL, 2002, p. 432).

Porque é “espírito moral concreto”, ele eliminara tanto a necessidade do “subterfúgio” e do “dever” como um critério vazio, oposto à consciência atual. Desse modo, a contínua oposição do “dever” e da “natureza” fora eliminada na reconhecida complementaridade de ambos: “o dever puro, tanto como a natureza a ele oposta, são momentos suprassumidos” (HEGEL, 2002, p. 432). Pela primeira vez, “essência moral” e “ação” são produzidas juntas.

Assim, por meio de uma ação, há somente um dever a ser considerado, não um conflito de deveres – somente uma questão: “isto deve ou não ser feito?”. O ponto é que a consciência encontra em si tudo o que precisa para responder à questão; não há dever “lá fora” para conflitar com a atualidade da decisão. “A boa-consciência tem para si mesma sua verdade na certeza imediata de si mesma” (HEGEL, 2002, p. 434). Então, a boa-consciência é uma consciência de ser consciente de uma obrigação presente: “um simples Si que tanto é saber puro quanto é saber de si como desta consciência singular” (HEGEL, 2002, p. 435). Podemos notar que, na obrigação em si, a consciência pode impor a si mesma um dever que é geralmente aceito como tal sem abandonar sua total responsabilidade para impor a obrigação. Isso porque o que a impele a agir é sua própria convicção:

[...] a essência da ação, o dever, consiste na convicção da boa-consciência a seu respeito: essa convicção é justamente o próprio Em-si: é a consciência-de-si, em si universal, ou o ser reconhecido e por conseguinte a efetividade. (HEGEL, 2002, p. 436).

A boa-consciência, nesse sentido, não é meramente um capricho individual; ela é universal pela virtude de ser universalmente “reconhecida”; e este reconhecimento lhe dá uma concretude que a universalidade formal do “imperativo categorial” não pode alcançar.

O que acontecera é aquilo “que realmente conta”, o que para a “consciência honorável” da individualidade fragmentada (na segunda forma de Si espiritual: o espírito auto-alienado) era meramente um *predicado* do que ela *queria* para si, tornara-se *sujeito*, isto é, “o que realmente conta” é que o

sujeito age por sua própria conta: “[...] preferia abandonar pátria, pais e amigos, e ganhar meu pão no estrangeiro, a ter de agir contra as minhas convicções” – declarará a “Bela alma” (GOETHE, 2006, p. 368). O movimento que no Prefácio Hegel caracterizou tão nitidamente:

Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema –, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente como sujeito. (HEGEL, 2002, p. 34).

O fato é que este saber de si ainda está incompleto, e a mera consciência não está consciente disso; “e seu saber imperfeito, porque é seu saber, é valorizado como saber suficiente completo”. (HEGEL, 2002, p. 438).

Portanto, a boa-consciência não está completamente adequada à demanda moral; ela está, na verdade, reduzida à complexidade do “caso” a um simples “dever”, mas ela faz isso por meio de uma “convicção” – “... seu dever repousa em sua simples convicção do dever”. (HEGEL, 2002, p. 438). O indivíduo pode, desse modo, *racionalizar* tudo o que faz. Ele pode, por exemplo, ver como seu dever aumentar sua própria riqueza – por um número de boas *razões* – e ignorar o fato de que, para outros, isso pode envolver violência e injustiça. A lista, é claro, poderia ser estendida.

Sem dúvida, a “convicção” raramente é um bom argumento para a verdade. É impossível para outro julgar separadamente uma ação e a consciência que dita tais ações, o que torna desnecessário ou impossível julgar se a consciência é boa ou má. Resulta que cada um é indiferente à consciência do outro ou assume que ela é *má* porque expressa o Si do outro e não o dele próprio; enfim, a bondade moral ou maldade não é o que é julgado por todos, é somente o que cada um gosta ou não gosta. Do mesmo modo, as ações não são julgadas como morais ou imorais; elas são simplesmente o que cada indivíduo *quer* para satisfazer a si mesmo, e assim cada um é “reconhecido” como o Si que age, mas suas ações não são reconhecidas como morais.

De uma vez, a consciência e ação devem ser separadas; a consciência não pode ser julgada por todos diretamente, e tudo que está, lá fora, para outro julgar, é o que é *dito*. A linguagem é, então, a expressão do Si, e o que a linguagem diz, seu conteúdo, é o único Si disponível. Claro que este Si não é o fragmentado e invertido Si da “cultura” e sua linguagem; ele é o Si certo de Si mesmo, mas tudo que ele pode expressar é sua “convicção”. Cada qual pode expressar “[...] essa convicção de que seu saber-e-querer é justo”.

(HEGEL, 2002, p. 445). Não há nenhum modo de contradizer ou determinar se a “confiança” da “convicção” é verdadeira; a “intenção” de um indivíduo é direita simplesmente porque ela é sua própria intenção. Entretanto, isso pouso onde estávamos com o “puro dever”. Porque o “puro dever” é suscetível de um conteúdo, que somente os indivíduos poderiam determinar, então, a consciência não faz nada direito; contudo, não pode ser questionada; suas prerrogativas são “divinas”. Gradualmente, a boa-consciência torna-se Deus, não meramente para quem age de acordo com ela, mas também para a comunidade.

A Boa-consciência tornara-se uma caricatura da “consciência moral”; a “boa intenção” fora substituída pela bondade moral. “Assim, o espírito e a substância de sua união é mútua asseveração de sua conscienciosidade, de suas boas intenções[...]”. (HEGEL, 2002, p. 446). Todo mundo é bom, porque se presume que todos tenham boas intenções; o que eles fazem atualmente não é critério para todos. A consciência objetiva cessa de ter qualquer significado; o que conta é a própria consciência de si. O resultado é uma abdicação completa da consciência moral – de todos os lados – em qualquer sentido significativo do termo.

A consciência, refinada até essa pureza, é a sua figura mais pobre; e a pobreza, que constitui seu único patrimônio, ela mesma é um desvanecer; essa absoluta certeza em que a substância se dissolveu, é a absoluta inverdade, que colapsa dentro de si; é a consciência-de-si absoluta em que a consciência afunda. (HEGEL, 2002, p. 447).

A bela alma

Da dialética do *Gewissen*, como consciência ativa, chegamos à dialética da Bela alma, em cujo movimento nós veremos mais uma *contemplação de si* do que uma *ação determinada*. Aqui, toda a “fala” em que a consciência expressa a sua “convicção” torna-se uma “fala” consigo mesma; não é permitido nenhum momento dialético negativo que possa contradizê-la. A consciência é tão completamente voltada a si que “vive na angústia de manchar a magnificência de seu interior por meio da ação e do ser-aí”. (HEGEL, 2002, p. 448). Agir implicaria por a si mesma para fora, onde outros poderiam julgá-la; melhor permanecer em silêncio e sem agir, escrevendo um diário para si mesma. A voz presidindo todo o movimento da consciência é, provavelmente, aquela das *Confissões de uma Bela Alma* (livro VI do *Wilhelm Meister* de Goethe).

A comunidade para a qual a Bela alma fala é mais espiritual – que quer dizer, não daqui, mas imaginária:

Agindo assim, era comum ficar sozinha em meio às pessoas e, em geral, preferia a completa solidão. Só meu ocupado espírito não podia dormir nem sonhar; e aos poucos fui adquirindo a habilidade de falar com Deus de meus sentimentos e minhas idéias. (GOETHE, 2006, p. 362).

O problema óbvio é que a satisfação negativa de uma consciência *não-suja* é uma satisfação vazia: “Foram esses os anos mais vazios de minha vida. Dias e dias sem falar, não ter um pensamento sadio, dispersar-me apenas, tais eram minhas ocupações”. (GOETHE, 2006, p. 353) – talvez, ela não esteja *errada* porque não age, mas não está, tampouco, *certa*; inocência simplesmente não é sinônimo de bondade. “Nessa transparente pureza de seus momentos arde, infeliz, uma assim chamada bela alma consumindo-se a si mesma, e se evapora como uma nuvem informe que no ar se dissolve”. (HEGEL, 2002, p. 448).

Esta bela alma é uma “alma perdida”. Ela comunica-se com o seu Deus e conta-nos o que ela ouve. Mas ela não escuta o que nós dizemos: “Adorava ter uma idéia clara e indiferente das coisas do mundo; sentimento, intimidade, afeto, eu os guardava para meu Deus [...]”. (GOETHE, 2006, p. 377). No entanto, essa fuga diante do destino conhece o mais terrível de todos os destinos: “Nada me prendia ao mundo, estava convencida de que jamais encontraria aqui o que é justo, e assim me sentia no estado mais alegre e mais sereno, enquanto, havendo renunciado à vida, nela era mantida”. (GOETHE, 2006, p. 373). A separação do mundo era o seu destino e a maior inocência não é incompatível com o maior pecado. O único dever que a bela alma tem é consigo mesma, e qualquer consideração acerca da universalidade torna-se um obstáculo, “inessencial”. O reverso disso, é claro, é justamente o mal:

As pessoas que viviam sem Deus, cujos corações estavam cerrados à fé e ao amor pelo invisível, a essas pessoas já considerava tão infelizes, que um inferno e castigos exteriores pareciam-me ser para elas antes uma promessa de um alívio que ameaça de agravamento de suas penas. Eu só podia ver neste mundo pessoas que guardavam no peito sentimentos odiosos, que se fechavam a qualquer espécie de bem e que queriam impor o mal a si e aos outros, que preferiam fechar os olhos em pleno dia, para poder afirmar que o sol não ofuscava... Como me pareciam miseráveis tais pessoas além de toda a expressão! Quem poderia criar-lhes um inferno para agravar seu estado! (GOETHE, 2006, p. 375).

Seu Deus é realmente o orgulho de Lúcifer:

[...] por ser a desigualdade de seu ser-dentro-de-si em relação ao universal; e enquanto ela exprime ao mesmo tempo seu agir como igualdade consigo mesma, como dever e conscienciosidade, [essa consciência] conta como hipocrisia. (HEGEL, 2002, p. 449).

Esta consciência vai se mostrar para nós como sendo “vil”, e, ao perceber nela a hipocrisia, acabará fazendo a sua confissão, abrir-se-á completamente ao outro por meio de uma confissão que espera outra confissão, de que é exemplo o fragmento seguinte; neste, a Bela alma narrará um diálogo que tivera com seu tio – a quem Goethe, transcendendo a esfera distanciada e irônica do narrador, parece emprestar a palavra para expor suas concepções filosóficas acerca da *Bildung* e, por conseguinte, da bela alma:

- Se pudéssemos conceber como possível – disse ele, certa vez – que o Criador do mundo houvesse adotado ele próprio a forma de sua criatura e passado a seu modo algum tempo no mundo, essa criatura já nos apareceria como infinitamente perfeita para que o Criador pudesse unir-se tão intimamente com ela. Não pode haver, pois contradição entre o conceito do homem e o conceito da divindade, e se sentimos com frequência certa dessemelhança e afastamento dele, é, contudo tanto mais nosso dever de não ver sempre em tudo, como o advogado do diabo, somente os pontos fracos e as debilidades de nossa natureza, mas sim procurar antes todas as perfeições, pelas quais podemos confirmar as pretensões de nossa semelhança divina.

Sorri e repliquei:

- Não me confunda desse modo, querido tio, com a gentileza de querer falar em minha língua! O que o senhor tem a me dizer é para mim tão importante que desejaria ouvi-lo expressar-se em sua própria língua e tratarei então de traduzir aquilo de que não pude apropriar-me por completo.

[...]

Dirigi minha atenção para diversos quadros pendurados na parede.[...]:

- Conceda também alguma atenção ao gênio que criou essas obras. As boas almas gostam de ver na natureza o dedo de Deus; por que não devemos dispensar também alguma consideração à mão daquele que o imita?

[...] não pude deixar de ver ali à minha frente, como uma parábola, a educação moral. Ao comunicar meu pensamento ele replicou:

- A senhora tem completa razão, e daí constatamos que não está bem entregar-se à educação moral, solitário e ensimesmado; antes descobriremos que aquele cujo espírito anseia por uma formação moral tem todas as razões para educar ao mesmo tempo sua mais fina sensibilidade a fim de não correr o risco de despencar do alto de sua moral, entregando-a às tentações de uma fantasia desregrada e chegando ao acaso de degradar sua natureza mais nobre mediante o prazer em brincadeiras insípidas quando não em algo ainda pior.

Não suspeitei que estivesse aludindo a mim, mas me senti ferida ao recordar que, entre os cânticos que me haviam edificado, poderia haver alguns de mau gosto, e que as pequenas imagens que se ligavam as minhas idéias espirituais dificilmente teriam encontrado misericórdia aos olhos de meu tio. (GOETHE, 2006).

Ao se opor ao mal, a Bela alma julga em vez de agir e toma esse Juízo inefetivo como uma verdadeira ação:

Ela se preservou bem em sua pureza, pois não age; é a hipocrisia que quer que se tome por operação efetiva o fato de julgar e, em vez de mostrar a retidão pela ação, apenas mostra-a pela proclamação de suas excelentes disposições. (HEGEL, 2002).

Assim, coloca-se *ao lado* da consciência que julga, e está constituída como ela: “[...] coloca pois a ação fora do seu ser-aí, e a reflete no interior ou na forma da particularidade própria”. (HEGEL, 2002, p. 452). No ato de um grande homem, denuncia os móveis impuros que são apenas um momento da ação: Ora, “Ninguém é herói para seu criado-de-quarto; não porque o herói não seja herói, mas porque o criado-de-quarto é criado-de-quarto [...]” (HEGEL, 2002, p. 452-453); quem vê as coisas insignificantes que seu mestre faz – e os motivos insignificantes para fazê-los – tende a perder a capacidade de discriminar entre o significativo e o trivial. E não é moral um julgamento isento dessa falta de discriminação:

[...] para o julgamento não há ação em que ele não possa contrapor o lado da singularidade e da individualidade, ao lado universal da ação, e desempenhar para com aquele-que-age o [papel de] criado-de-quarto. (HEGEL, 2002, p. 453).

A consciência que é crítica, neste sentido, é “vil”, porque ela esfacela o todo concreto e vivo em circunstâncias triviais, deixando-o menos

do que o é realmente; e ela é hipócrita porque ela prefere a sua fala loquaz à ação. Mais que isso, a crítica moral quer impor ao homem de ação a obrigação de justificar a si mesmo em palavras, que resulta na relativização de tudo, e toda distinção entre bem e mal se torna uma questão de palavras. Pior ainda, mesmo quando o criticado admite que tenha feito algo errado (“maldade”), o crítico não admite o mesmo acerca de si; como crítico ele não está sujeito à crítica, nem mesmo à crítica do espírito de si mesmo. A crítica da certeza de si mesmo não tem critério; ela está toda dentro de si, e sua forma de expressão são as palavras.

O mal e seu perdão

Este “espírito” certo de si, esta “bela alma”, não tem simpatia para com os outros – é incapaz de agir, ela despreza a ação. Julga-se superior aos outros porque só consegue encontrar coisas erradas no que eles fazem. Ao pôr demasiado peso negativo sobre a ação, ela não vê que mesmo as “feridas” (más ações) do espírito podem ser curadas sem deixar cicatrizes, que “o fato não é o imperecível, mas é reabsorvido pelo espírito dentro de si”. (HEGEL, 2002, p. 455). Seu orgulho é tal que é incapaz de compreender que a auto-realização na ação, o julgamento crítico, e o estabelecimento de uma distinção entre o aspecto universal e individual da ação são todos, não obstante, “momentos” no processo total pelo qual o espírito emerge a si.

Schiller, para quem a beleza é o meio de conciliar a razão e a natureza, e cujo ideal de “formação” é, portanto, o homem estético, afirma que o imperativo deste homem é aproximar dignidade e felicidade; o homem em sentido pleno não busca apenas retirar-se à “clausura” de sua moralidade, mas empenha-se exatamente em dar vida às coisas que o cercam, em “libertar” os objetos que habitam sua sensibilidade, tornando possível um cultivo cada vez maior desta. O homem assim destinado a aperfeiçoar a realidade é nobre. E é por “enobrecer” também o universo da matéria, que um homem assim educado esteticamente, torna-se nobre, tomando como imperativo de sua felicidade a plena realização da moralidade no mundo. Também Goethe é contra a dissolução da realidade em sonhos, em representações ou ideais puramente subjetivos. Como escritor de romances, seu tema principal é a luta dos ideais com a realidade, sua impregnação na realidade: “Admiro o homem que sabe claramente o que quer, avança sem cessar, conhece os meios rumo a seu objetivo e sabe assenhorear e utilizá-los [...]” (GOETHE, 2006, p. 391). Com efeito, a

caminhada de Wilhelm Meister rumo ao aperfeiçoamento interior, por meio do teatro, toma um novo rumo sob o influxo da chamada Sociedade da Torre. Opera-se, então, uma relativização da idéia inicial de formação inteiramente individualista, cujo entendimento passa a ser não apenas no sentido de um desdobramento gradativo de inclinações e potencialidades do indivíduo, mas, sobretudo, no processo de socialização, de interação dinâmica entre o “eu” e o mundo, entre o indivíduo particular e a sociedade.

Sem dúvida, a crítica serve a um propósito, mas somente naquele processo total em que há (a) reconhecimento de que foi feita uma má ação, (b) confissão de culpa da parte de quem o fez, (c) perdão da parte de quem está julgando e, (d) reconciliação na emergência do espírito. Dados todos estes passos, há genuinamente um mútuo reconhecimento concreto; há um espírito que é, enfim, “absoluto” porque ele não está isolado em sua própria singularidade.

O espírito é verdadeiramente moral, porque ele não meramente age sem julgamento moral, nem meramente julga sem simpatia. Ele sabe seu dever, e a fonte de seu saber e de seu dever está em si mesmo; não é, portanto, um Si individual isolado, mas um, cujos horizontes expandiram-se considerando uma multiplicidade de Sis, todos eles se reconhecendo mutuamente como Sis e assim constituindo o único Si universal autêntico concretamente: a comunidade. Este espírito “sabendo que seu puro saber é essência abstrata, ele é esse dever que sabe: em absoluta oposição com o saber que sabe ser ele [próprio] a essência, como singularidade absoluta do Si”. (HEGEL, 2002, p. 456). A expressão é intoleravelmente torturada; o pensamento, ao que parece, é claro.

Há, então, dois espíritos, cada um deles certo de si; um declina na contemplação de sua própria individualidade; o outro ampliando seus horizontes para considerar a complexa ramificação do conceito.

Os dois espíritos certos de si mesmos não têm outro fim que seu puro Si, nem outra realidade e ser-aí a não ser, justamente, esse puro Si. Mas ainda são diversos; e a diversidade é a diversidade absoluta, por estar posta no elemento do puro conceito. (HEGEL, 2002).

Em ambos, há um puro autoconhecimento, mas a diferença entre eles é grande. O conceito genuinamente racional não pode ser a preservação privada da consciência moral individual, mesmo quando aquela consciência universaliza e estabelece a “lei” (dever) para todo ser racional. A universalidade formal atingida por abstração, na consciência individual, deve abrir caminho a uma universalidade concreta originada da cooperação racional de todos; e o modelo para isso, no presente nível, é o pensamento moral, o conceito moral.

A questão continua: o que a “maldade” (pecado) e seu “perdão” têm a ver com isso? Muito simples; nós podemos dizer que uma vez que o pecado é humano e o perdão uma prerrogativa divina, o perdão dos pecados é um modelo para a reconciliação entre o humano e o divino, o finito e o infinito. Como todos os românticos,³ o que Hegel quer pensar é a imanência do infinito no finito. Isso o conduz a classificar a “formação” do espírito de “caminho do desespero”, da “dúvida”; o espírito infinito não deve ser pensado para além do espírito, do homem vivo e pecador, mas ele próprio é ávido de participar no drama humano finito.

Como o espírito finito, o sujeito absoluto deve atravessar um ciclo, um drama, em que ele sofre divisão em ordem a retornar à unidade. Ele sofre oposição interna em ordem a superá-la, e esse drama não é uma história paralela ao drama de oposição e reconciliação do homem; ele é o mesmo visto de uma diferente e mais ampla perspectiva:

[...] a vida de Deus e o conhecimento divino bem que podem exprimir-se como um jogo de amor consigo mesmo; mas é uma idéia que baixa ao nível da edificação e até da insipidez quando lhe falta o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo. (HEGEL, 2002).

Sua infinidade verdadeira, sua infinidade concreta não é sem essa queda. E Deus não pode ignorar a finitude e o sofrimento humano. Porque, “Viver é negócio muito perigoso”. (ROSA, 2001, p. 26) – como repete amiúde Riobaldo, o herói que também vai se “formando” ao longo de *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa. O espírito finito não é um aquém, ele supera a si mesmo, atraído constantemente rumo à sua transcendência. Tal superação é a possível cura de sua finitude:

³ A síntese filosófica de Hegel adotou e combinou duas tendências de pensamento e sensibilidade, que surgiram em sua época, em objeção à visão utilitarista do mundo. A primeira surge com Herder e o movimento *Sturm und Drang* e foi chamada de expressivismo, cuja imagem dominante do homem era, antes, um objeto expressivo, que, portanto, tinha que recobrar a comunhão com a natureza, rompida pela postura analítica e dissecadora do utilitarismo. A segunda rejeitava uma visão utilitarista da moralidade. Em lugar de se dispersar inteiramente com seus desejos e inclinações, o sujeito moralmente livre teria de ser capaz de manter-se uno e tomar uma decisão coerente com seu compromisso social. Kant estabelece essa noção de liberdade moral em sua *Crítica da razão prática*. O que separava Hegel de seus companheiros românticos foi a insistência em que a síntese fosse alcançada por meio da razão, ao passo que aqueles situavam a esperança de unir o sujeito finito ao infinito na intuição.

Mire e veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra montão. (ROSA, 2001).

Vem daí que a unidade de Deus com o homem somente pode ser realizada por meio de uma reconciliação elevada de um estado de pecado; aí, deve ser mal, ter uma existência particular, mas é superado quando o homem nega-o, vivendo além dele, ou, em termos teológicos, pedindo perdão por ele; e, ao fazer isso, reúne a vida universal do Espírito e é, assim, perdoado. A necessidade recíproca figura no diálogo das duas consciências: a boa-consciência e a bela alma; a solução é que ambos os lados admitem seus erros e a necessidade uma da outra. O resultado é uma nova consciência, a mais alta unidade entre o universal e o particular. Temos um universal agora compreendido como não estando totalmente além, mas necessitando do particular, e um sujeito particular pronto para se entregar e viver além de sua particularidade. Por exemplo, Riobaldo, quando “pronto” para ser chefe dos jagunços, desta vez, ao contrário das outras que recusara tal oferta, é ele quem toma a iniciativa para sê-lo. Interessante é o modo pelo qual narra este fato, consciente de que seu fim lhe fora dado pelos outros e pela circunstância, pois, como o coroamento de uma maturidade conquistada e alcançada:

Tantos, tantos homens, os nos rifles, e eles me aceitavam. Assim aprovaram. O chefe Riobaldo. Aos gritos, todos aprovaram. Rejuraram, a pois. A esses resultados. [...]. Tudo me dado. O senhor, mire e veja, o senhor: a verdade instantânea dum fato, a gente vai departir e ninguém crê. Acham que é um falso narrar. Agora, eu, eu sei como tudo é: as coisas que acontecem, é porque já estavam ficadas prontas, noutra ar, no sabugo da unha; e com efeito, tudo é grátis quando sucede, no reles do momento. Assim. Arte que virei chefe. Assim exato é que foi, juro ao senhor. Outros é que contam de outra maneira. (ROSA, 2001).

E por falar em Riobaldo, no Fausto, Goethe apresenta o drama do humano e suas razões nesses dois níveis distintos. Na primeira parte, a ação foca-se na ambição desmedida, na busca do prazer de cada momento, que, a cada instante, é destruído por uma necessidade cega, estranha aos desejos do homem. É a desilusão do romântico, o gosto amargo deixado pela paixão: a tragédia do sábio dá lugar à tragédia de Margarida, a menina-mulher seduzida por Fausto. Na segunda parte, Fausto é envolvido, cada vez mais, nos

acontecimentos do mundo. É apresentado não apenas o destino de um homem, mas o de todos os homens em interação. Conteúdos gerais da humanidade constituem aqui o interesse objetivo, em lugar das paixões individuais de Fausto. Por essa razão, a figura de Fausto passa de finalidade a instrumento dramático, perdendo os contornos de um indivíduo fechado em si mesmo, para se dissolver numa variedade de papéis reunidos sob um mesmo nome, funcionando em diferentes ambientes e retrazendo a gênese do mundo moderno.

Fausto se dedica ao comércio marítimo e sonha criar uma colônia costeira, em terras recuperadas e saneadas, onde se reconheceria como líder bem-sucedido de um povo livre. Cego, centenário, enquanto as lêmures cavam-lhe a cova, Fausto tem a impressão de que estas estão drenando as terras pantanosas para levar a cabo seu projeto colonizador. E é em consequência dessa cegueira que ele se ilude mais uma vez, proferindo as palavras que selariam o termo do pacto: “Sim, ao Momento então diria: / Oh! Pára enfim – és tão formoso!”. (GOETHE, 2002, p. 436). Pois, estas palavras respondem à promessa inicial de Fausto a Mefistófeles:

Se vier um dia em que ao momento
Disser: Oh, pára! És tão formoso!
Então algema-me a contento,
Então pereço venturoso!
Repique o sino derradeiro,
A teu serviço ponhas fim,
Pare a hora então, caia o ponteiro,
O Tempo acabe para mim!
(GOETHE, 2002).

E o velho moribundo as profere na ilusão de que está concretizando o sonho que o perenizará na memória terrestre: “viver num solo livre com um povo livre”. Assinalamos, aqui, a afinidade entre Goethe e Hegel acerca daquilo que dissemos sobre o senso do finito, de limitação a superar, em vez de uma relação imediata com o infinito. Assim, na cena final do *Fausto*, articula-se uma paisagem hierárquica, em degraus ascendentes, na qual “Quedas de água, que em remoinho / Troante caem por pedras, bredos, / Encurtando o árduo caminho”. (GOETHE, 2002, p. 446). Estas quedas de água irrompem como se a natureza estivesse contando alegoricamente sua história criativa. O ser da paisagem é um devir e aparenta-se, como criação, à força do Amor que enaltece no ascender da finitude de Fausto. Assim, uma instância mais alta põe

termo ao pacto, em desfavor do demônio, apesar do título de crédito que este exhibe. O próprio Goethe, numa declaração de intenções (a conversa com Eckermann em 6/6/1831), indicara que o trecho:

O nobre espírito está salvo
Do mundo atro dos demos:
'Quem aspirar, lutando, ao alvo,
À redenção traremos'.
E se lhe houvera haurir de cima,
Do amor a graça infinda,
Dele a suma hoste se aproxima
Com franca boa-vinda.
(GOETHE, 2002).

constituiria

[...] a chave da salvação do Fausto; no próprio Fausto uma atividade cada vez mais elevada e mais pura até o fim, e do alto o Amor Eterno que vem em seu auxílio. Isso está em completa harmonia com a nossa percepção religiosa, segundo a qual chegaremos à bem-aventurança não somente pelas próprias forças como pela graça de Deus. (ECKERMANN, 2004).

O alvo a que Fausto tanto aspirava, lutando, era a renúncia. Com efeito, o pensamento em polaridades é uma constante em Goethe e Hegel. É por meio de um movimento incessante de abdicação que Fausto é levado à salvação por meio da intervenção divina. Veja-se a abdicação sendo tratada de forma explícita na cena "Quarto de trabalho", no *Fausto I*:

Que pode, Fausto, o mundo dar-te?
Deves privar-te, só privar-te!
É o eterno canto, este, que assim
A todo ouvido vibra e ecoa,
Que a vida inteira, até o seu fim,
Cada hora rouca nos entoa.
(GOETHE, 2002).

A queixa revela a sua falta de disposição para abdicar; no entanto, no *Fausto II*, há a renúncia do sujeito e do subjetivo em prol do objetivo e dos

grandes acontecimentos mundanos e da predominância da forma sobre o conteúdo. A transcendência do Fausto implica, antes, a superação da ordem natural numa outra do que a conquista do infinito por um esforço constante, como alguma graça kantiana a acenar ao longe. Donde a cena conclusiva de Fausto é posta não sob o signo da transcendência sem mediação kantiana, mas naquele outro projeto, que Goethe partilha com Hegel, de transcender o finito no infinito por meio da mediação concreta da própria finitude.

A alma de Fausto em ascensão vai galgando as “altas esferas” com o mesmo ímpeto com que, atizado por Mefistófeles, movia-se sequioso entre os vivos. Supera, logo, com as braçadas de seus membros poderosos, o coro dos “Meninos Bem-Aventurados”, ao qual a revoante teoria dos anjos havia-lhe confiado a alma ainda em estado de crisálida. E como, outrora, diante do doutor rejuvenescido por artes diabólicas, a pequena Margarida, humildemente, prestara reverência ao homem experiente, sentindo-se intimidada pela consideração de que uma pessoa tão vivida lhe dispensava: “Sei que a Senhor tão experimentado/Gosto algum pode dar meu pobre palavreado”. (GOETHE, 2002, p. 143). Assim também o paradigma terreno “homem experimentado” *versus* “moça ingênua”: Ante ele, envergonhada fico / E a tudo o que diz, “sim” replico. / Pobre e ignorante sou, assim, / Não sei o que ele vê em mim”. (GOETHE, 2002, p. 151), é repetido no recinto celeste, quando o “Coro dos Meninos Bem-Aventurados” exclama, recompensando a tarefa que lhe coube, ao sentir-se ultrapassado pela alma de ascensão do Fausto:

Supera-nos, possante,
Dele a estatura, já;
O nosso zelo amante
À larga premiará
Para nós se perdeu
Cedo o terrestre estar;
Mas este aprendeu,
Há de nos ensinar.
(GOETHE, 2002).

E o rogo de Margarida é uma intercessão por seu amigo amado (e culpado, agora redimido, de sua sedução), que retorna para o seu convívio, é também seu pedido para que ele siga-a em direção à beatitude: “Concede-me orientar-lhe a espera, / Cega-o ainda a nova luz que o banha”. (GOETHE, 2002, p. 451) – já que, pelo menos neste início ascensional, a pequena Margarida

está em condições de ensinar algo ao neo-redento. O céu faústico é, assim, uma duplicação, desonerada de pecado, do percurso terreno do pactário; é, antes, uma tautologia que uma revelação. “O [céu] não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano” – parece dizer o velho Goethe, por trás de tudo, como o Riobaldo (com a diferença de que este se refere ao diabo). (ROSA, 2001, p. 624). O Deus não é posto além da história humana como um juiz transcendente, mas a própria história humana é uma revelação de Deus – acepção pela qual o abade dá as salvas de formação a Wilhelm Meister: “Glória a ti, jovem! Chegaram ao fim teus anos de aprendizado; a Natureza te absolveu”. (GOETHE, 2006, p. 473).

Considerações finais

O perdão aqui em questão – sob o mais complexo nível da visão hegeliana – e a reconciliação são ambos humanos e divinos, a divina dimensão do humano. O que é reconciliado não é simplesmente um débito humano com um credor divino, mas a singularidade e a universalidade em vários níveis: consciência singular e consciência de si com consciência universal e consciência de si; ação individual com pensamento universal e vontade; obrigação individual com dever universal. A consciência realizara o que a ação, que é sempre individual, está menos isolada do espírito universal que do humano. Do mesmo modo, a maldade traz consigo a realização que a reconciliação é a mais concreta manifestação do espírito universal, em que a individualidade humana é elevada a sua dimensão universal divina. Se um homem pode perdoar a outro, ele está no curso da sua união com este último no divino.

O sim da reconciliação – no qual os dois Eus abdicam de seu ser-aí oposto – é o ser-aí do Eu expandindo-se em dualidade, e que aí permanece igual a si; e que em sua completa extrusão e [em seu perfeito] contrário, tem a certeza de si mesmo: é o deus que se manifesta no meio daqueles que se sabem como [sendo] o puro saber. (HEGEL, 2002).

O próprio espírito infinito não é sem essa finitude e essa negatividade:

Os dois lados conjuntamente – a história conceituada – formam a rememoração e o calvário do espírito absoluto; a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono, sem o qual o espírito seria a solidão sem vida; somente ‘do cálice desse reino dos espíritos / espuma até ele sua infinitude’ [Shiller]. (HEGEL, 2002).

Referências

- ECCKERMANN, J. P. **Conversações com Goethe**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2004.
- GOETHE, J. W. **Fausto**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.
- _____. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**. São Paulo: Editora 34, 2006.
- HEGEL, G. W. F. **Cursos de estética**. São Paulo: Edusp, 2000. 2 v.
- _____. **F. Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- KANT, I. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LUKÁCS, G. **A teoria do romance**. São Paulo: Editora 34, 2000.
- ROSA, J. G. **Grande sertão veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- SCHILLER, F. **Cartas sobre a educação estética da humanidade**. São Paulo: EPU, 1992.

Recebido em/*Received in:* 12/03/2007
Aprovado em/*Approved in:* 25/03/2007