

# O ESPÍRITO DE CONTRADIÇÃO DESORGANIZADO: IRONIA, RELIGIÃO E DIALECTICA NA RELAÇÃO ENTRE HEGEL E O ROMANTISMO

*THE DISORGANIZED SPIRIT OF CONTRADICTION: IRONY, RELIGION AND DIALECTICS IN THE RELATIONSHIP BETWEEN HEGEL AND ROMANTICISM*

*Régis de Melo Alves<sup>1</sup>*

**Resumo:** Este trabalho intenta analisar a relação de Hegel com a ironia romântica através de sua consideração da ironia subjetiva de Schlegel e da ironia "objetiva", divina, de Solger a fim de compreender em que sentido o pensar especulativo supera o espírito de contradição desordenado da ironia romântica que bloqueia o desenvolvimento dialético. Abordaremos primeiro os momentos centrais em que Hegel trata da ironia em sua obra em ordem cronológica, no âmbito ético e estético, nos quais destaca-se a consideração da subjetividade moderna desatrelada dos conteúdos substanciais do espírito, cujo maior representante aos seus olhos é Friedrich Schlegel. Por fim, concentraremos-nos na análise hegeliana do pensamento de Solger apresentada na *Resenha dos Escritos Póstumos e Correspondência de Solger*, já que sua compreensão da ironia é muito próxima da dialética hegeliana, ocupando, assim, um lugar limítrofe entre romantismo e filosofia especulativa. Solger teria superado a unilateralidade da subjetividade romântica que se contrapunha à efetividade (*Wirklichkeit*). Porém, apesar de aceder à necessidade da unidade dialética dos opostos na apreensão do absoluto, Solger ainda concede primazia à experiência do divino como algo contraposto às mediações conceituais, deste modo, mantendo-se na perspectiva do entendimento que pressupõe o absoluto como um em-si inapreensível pelo pensamento e que apenas pode se manifestar na forma da experiência imediata.

**Palavras-chave:** Dialética. Romantismo. Ironia. Estética. Filosofia da religião. Solger.

**Abstract:** This paper attempts to analyze Hegel's relationship with romantic irony through his consideration of Schlegel's subjective irony and Solger's "objective", divine irony in order to understand in what sense speculative thinking overcomes the Romanticism's disordered spirit of contradiction that blocks the dialectical development. We will first discuss the central moments in which Hegel addresses irony in his work in chronological order, in the ethical and aesthetic realm, in which he emphasizes the consideration of the modern subjectivity detached from the substantial contents of the spirit, whose greater representative in his eyes is Friedrich Schlegel. Finally, we will focus on the Hegel's analysis of Solger's thought presented in *The Posthumous Writings and Correspondence of Solger*, since his understanding of irony is very close to Hegel's dialectic, thus occupying a borderline between romanticism and speculative philosophy. Solger had overcome the one-sidedness of romantic subjectivity that was opposed to actuality (*Wirklichkeit*). But in spite of achieving the necessity of the dialectical unity of the opposites in the apprehension of the absolute, Solger still gives primacy to the experience of the divine as something opposed to conceptual mediations, thus maintaining itself in the point of view of the understanding that presupposes the absolute as an in-itself unattainable by thought and which can only manifest itself in the form of immediate experience.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), Financiamento: FAPESP, E-mail: regis.alves@usp.br.

**Keywords:** Dialectics. Romanticism. Irony. Aesthetics. Philosophy of religion. Solger.

## **Introdução**

Em seu *Conversas com Goethe*, Eckermann relata que Hegel, em um *tea-party* que Goethe realiza em sua homenagem, ao ser indagado por Goethe a respeito da natureza da dialética teria afirmado que ela é "nada mais do que o espírito de contradição organizado (*geregelte*) e metodicamente cultivado, que habita cada homem, um dom que mostra toda a sua grandeza na distinção do verdadeiro e do falso" (ECKERMANN, 1999, p. 648, tradução nossa). Com esta sucinta afirmação aparentemente direta, Hegel realiza uma *boutade* ao referir-se ao Mefistófeles de Fausto, "o espírito que sempre nega" (GOETHE, 1999, p. 65). Porém, poderíamos dizer que seu alvo era menos o Goethe maduro, que Hegel admirava e, apesar de suas discordâncias, possuía afinidades na leitura do espírito da época, e mais a ironia dos autores que vieram a ser conhecidos como românticos, como Friedrich Schlegel, Novalis, Tieck e outros. Este trabalho intenta analisar a relação de Hegel com a ironia romântica através de sua consideração da ironia subjetiva de Schlegel e da ironia "objetiva", divina, de Solger a fim de compreender em que sentido o pensar especulativo supera o espírito de contradição desordenado da ironia romântica e da forma representativa que lhe subjaz. Primeiro, abordarei a consideração hegeliana da ironia romântica tal como presente em seu maior representante aos seus olhos: Friedrich Schlegel. Deterei-me nas referências que Hegel faz a ele na *Filosofia do Direito* (1821) e na introdução de seus *Cursos de Estética*<sup>2</sup> para em seguida examinar a consideração hegeliana do pensamento de Solger, tal qual exposto na *Resenha dos Escritos Póstumos e Correspondência de Solger* (1828).

### **I.**

Ao fim da segunda parte da *Filosofia do Direito* sobre a Moralidade, na seção "O bem e a consciência moral [*Gewissen*]", Hegel identifica a ironia como a forma suprema

---

<sup>2</sup> Os *Cursos de Estética* são compostos de anotações de alunos de Hegel que assistiram às aulas dadas nos anos de 1818, 1820-21, 1823 e 1828-29.

com que a subjetividade se afirma como o absoluto, superior a qualquer conteúdo ético e que com ele brinca arbitrariamente como seu mestre. Ele afirma que

Esta figura [da ironia] é não só a *inabilidade* de todo *conteúdo* ético dos direitos, deveres, leis - o mal, e, na verdade, o mal intrínseco, inteiramente universal -, mas ela lhe acrescenta, também, a forma, a vaidade *subjetiva*, de saber-se a si mesma como essa inabilidade de todo conteúdo e de, nesse saber, saber-*se* como o absoluto (HEGEL, 1994, § 140).

A forma irônica aparece como um desdobramento da filosofia de Fichte, do Eu =Eu, do Eu absoluto no qual, diferentemente de Fichte, a eguidade particular, desatrelada de qualquer conteúdo substancial da efetividade que lhe é estranha, é convertida em princípio moral, estético e filosófico por Friedrich Schlegel<sup>3</sup>. Este trecho sobre o bem e a consciência moral retoma resumidamente o desenvolvimento de figuras que apareceram na *Fenomenologia do Espírito* na seção final do capítulo sobre o Espírito, "Consciência moral: A bela alma, o mal e o seu perdão", em sua crítica da filosofia moral kantiana como abstrata. Ali, a figura da bela alma, representante maior da postura romântica<sup>4</sup>, é apresentada como resultado dialético do desenvolvimento das figuras da consciência no âmbito do espírito, como o ápice da unilateralidade do espírito certo de si mesmo, que não apenas é "certo de si mesmo como da verdade absoluta e do ser" (HEGEL, 2011, § 633), mas que, enquanto bela alma, "para preservar a pureza de seu coração, evita o contato da efetividade, e permanece na obstinada impotência de renunciar a seu Si, aguçado até a última abstração, e de se conferir substancialidade" (HEGEL, 2011, § 658). A figura da bela alma reaparece na *Filosofia do Direito* como uma variante da perspectiva irônica sendo um dos modos da subjetividade absolutizada que bloquearia a passagem da moralidade à eticidade, o reconhecimento de sua abstração e unilateralidade. O desatrelamento da subjetividade em relação à objetividade, à Coisa (*Sache*) mesma, é evidenciado também na orientação dialógica da ironia que sustenta a distinção que Hegel

---

<sup>3</sup> Também em suas Lições sobre História da Filosofia, Schlegel aparece de modo subordinado como uma das "Formas principais que se relacionam com a filosofia de Fichte", HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 415 (tradução nossa).

<sup>4</sup> O que também é afirmado no trecho da Filosofia do Direito: "aquilo que foi chamado de *bela alma*, aquela subjetividade mais nobre, que na inabilidade de toda objetividade e, portanto, na sua própria inefetividade, vai se consumindo, e, além disso, até que ponto outras figurações são variantes aparentadas com o estágio aqui considerado [da ironia]" (HEGEL, 1994, § 140)

faz entre a ironia socrática e a ironia romântica. Nos diálogos socráticos de Platão, a "nadificação" irônica da finitude das afirmações era realizada em vista das Ideias, do engajamento com sua objetividade, e não em vista da nadificação e, assim, do distanciamento e desatrelamento em relação às próprias Ideias, à própria Coisa<sup>5</sup>. Vê-se que é a negatividade de uma subjetividade individual que "gira em falso", que desvinculadamente sobrevoa o conteúdo ético substancial de onde ela provém, ignorando seu próprio condicionamento histórico-social realizado no desenvolvimento do Espírito. Esse horror da bela alma frente à efetividade e seu recolhimento em sua subjetividade abstrata, que se expressa como a verdade suprema na ironia, também apresentam o elemento lógico da ironia em sua determinação já mencionada de "mal intrínseco". Essa determinação será importante, pois é à luz da Lógica, do momento especulativo ou positivo-racional do lógico, que Hegel realiza sua crítica da ironia tanto em Solger quanto em Schlegel. Ao fim da seção sobre o Uno na doutrina do ser da *Ciência da Lógica*, Hegel descreve o mal em termos lógicos, enquanto autonomia formal do Uno, e aponta para o que seria sua reconciliação.

A autonomia [*Selbständigkeit*], levada ao extremo do uno que é para si, é a autonomia abstrata e formal que destrói a si mesma, o erro supremo mais obstinado que se toma pela verdade suprema, – que aparece em formas mais concretas como liberdade abstrata, como Eu puro e, então, posteriormente, como o mal [...] Esta autonomia é, de maneira mais determinada, o erro de considerar o que é sua própria essência como negativo e de se comportar frente a isso de modo negativo [...] A reconciliação é o reconhecimento daquilo, contra o que o comportamento negativo se dirige, antes, como sua essência e [a reconciliação] é apenas como *desistir* [*Ablassen*] da negatividade do seu ser para si, ao invés de manter-se firme nele (HEGEL, 2016, p. 179).

O mal é este comportar-se de modo negativo em relação a sua própria essência, no caso da subjetividade irônica, o conteúdo substancial do espírito, a eticidade. Esta negatividade do sujeito desatrelada da Coisa, dos conteúdos do Espírito, se mostra como uma vaidade (*Eitelkeit*), um sustentar da vacuidade de si, uma atitude vã da ironia que não depõe a negatividade de seu puro Si, incapaz de se ver como negatividade do próprio

---

<sup>5</sup> "Com efeito, somente o nome [ironia] é tomado de Platão, que o usava numa acepção que *Sócrates*, na conversação pessoal, empregava contra a presunção da consciência inculta e sofística, tendo em vista a idéia de verdade e de justiça, porém tratando ironicamente só essa consciência, não a própria idéia" (HEGEL, 1994, § 140)

conteúdo e substância<sup>6</sup>. Esta deposição da vaidade irônica se mostra também como a reconciliação essencial à passagem para o ponto de vista verdadeiro da especulação filosófica<sup>7</sup>.

## II.

Na introdução aos seus *Cursos de Estética*, Hegel apresenta a ironia como último momento da dedução histórica do verdadeiro conceito de arte. Após considerar as perspectivas estéticas de Kant, Schiller, Winckelmann e Schelling em sua importância na apreensão adequada da arte de um ponto de vista filosófico, a ironia aparece novamente, como aparecia na passagem da moralidade à eticidade, como um momento de possível bloqueio para tal apreensão. Sua origem é aqui também remetida à fundamentação fichteano pelo Eu abstrato e formal, assim como sua invenção é creditada à Friedrich Schlegel. Juntamente à crítica da negatividade do sujeito desatrelado da Coisa, do objeto, e de sua ironia que "é vaidade de toda Coisa concreta [*Sachlichen*]" que leva ao "culto doentio da bela alma e da nostalgia" (HEGEL, 1999, p. 83), Hegel aponta para o perigo da estetização da vida que pode ocorrer no interior da perspectiva romântica. O Eu irônico, para o qual tudo aparece por meio dele, é também um indivíduo vivo que ao realizar-se buscará configurar sua vida artisticamente. Porém, desta forma, todo conteúdo está condicionado por ele, ou seja, será formatado arbitrariamente pelo artista. Logo, Hegel afirma, não haverá para ele "verdadeira *seriedade* neste conteúdo (...) pois a verdadeira

---

<sup>6</sup> Na introdução à Filosofia do Espírito da *Enciclopédia*, Hegel também aponta a mesma vaidade na base da falsa modéstia da filosofia crítica que mantém Deus, o infinito e a coisa em-si como incognoscíveis, assim absolutizando a finitude contraposta à subjetividade cognoscente abstrata. Hegel também aponta ali o condicionamento desta postura moderna pelo desenvolvimento do espírito. "É a pior das virtudes tal modéstia do pensar, que faz do finito algo puro e simplesmente fixo, um absoluto; e é o conhecimento mais sem fundamento, sustentar-se naquilo que não tem seu fundamento em si mesmo (...)" "essa modéstia é o sustentar desse vão, do finito, contra o verdadeiro, e por isso é, ela mesma algo vão. Essa vaidade se produzirá no desenvolvimento do espírito mesmo como seu aprofundamento máximo em sua subjetividade, e como sua mais íntima contradição, e por isso como o ponto de inflexão: como o *mal*" (HEGEL, 1995b, Adendo § 386). Como veremos, é esta vaidosa absolutização da finitude o alvo maior de Hegel em sua crítica à ironia romântica, e não pura e simplesmente o senso de humor e a falta de seriedade.

<sup>7</sup> Na passagem da religião revelada para a filosofia no espírito absoluto, Hegel também aponta a ironia como possível obstáculo a esta passagem da forma representativa ao pensar como forma adequada à verdade especulativa, sendo a deposição da vaidade a reconciliação que garante a saída para o verdadeiro livre pensar. "Se o resultado, o espírito sendo para si (...) for tomado em sentido apenas formal (...) então aquela subjetividade infinita é a consciência-de-si somente formal, que se sabe em si mesma como absoluta: a ironia (...) Somente enquanto a pura forma infinita, a automanifestação sendo junto a si, depõe a unilateralidade do subjetivo em que está a vaidade do pensar é que ela é o livre pensar, que tem sua determinação infinita ao mesmo tempo como conteúdo absoluto" (HEGEL, 1995b, § 57).

seriedade somente se apresenta por meio de um interesse substancial, por uma Coisa, verdade, eticidade e assim por diante, em si mesmas cheias de conteúdo" (HEGEL, 1999, p. 82). Passagens como essa possibilitaram interpretações como a de Márcio Suzuki<sup>8</sup>, para quem a crítica hegeliana da ironia romântica era limitada, pois ele a teria identificado com o risível, sendo assim seu intento maior o de apenas resguardar a seriedade de certos conteúdos. No entanto, a seriedade, o levar a sério, neste contexto funciona como índice de interesse substancial, engajamento com o conteúdo. O problema é menos a risibilidade, uma vez que Hegel tem o humor em alta conta<sup>9</sup> e para ele é possível rirmos de algo que levamos a sério, mas é o distanciamento e a falta de engajamento com algum conteúdo que tenha uma existência e uma efetividade ética para além do arbítrio do indivíduo.

Mais à frente Hegel faz uma distinção entre o cômico e a ironia. Esta distinção baseia-se no conteúdo (*Gehalt*<sup>10</sup>) do que é destruído, uma vez que no cômico "o que se aniquila é algo em si mesmo nulo, um fenômeno falso" e não "algo de fato ético e verdadeiro, um conteúdo em geral e em si mesmo substancial" (HEGEL, 1999, p. 84), como na ironia. Aqui pode parecer que para Hegel o problema seja ainda o tornar risível e cômico os conteúdos substanciais e éticos que a ironia aniquila. Porém, o mais importante para Hegel é que a negatividade absoluta da subjetividade não se feche em si mesma de modo autárquico e sobrevoe os conteúdos efetivos na base da ridicularização, da destruição do interesse. Para Hegel há um humor que não opera apenas no distanciamento em relação ao conteúdo e à Coisa, mas que acompanha o próprio movimento de dissolução da Coisa

---

<sup>8</sup> "Entre circunspeção e jocosidade, é necessário ficar com a primeira. Com isso, porém, se vê o quão unilateral e simplificada Hegel toma a ironia, identificando-a ao risível e distinguindo-a daquilo que deve ser realmente levado a sério" (SUZUKI, 1998, p. 173).

<sup>9</sup> Ver as considerações sobre a comédia como a forma mais alta da realização da "obra de arte espiritual" na *Fenomenologia do Espírito*, acima da epopéia e da tragédia (HEGEL, 2011, §§ 727-747), ou mesmo o humor como último momento do desenvolvimento das formas artísticas nos *Cursos de Estética* (HEGEL, 2000, p. 336-337). Bertold Brecht chega mesmo a descrever Hegel como "um dos grandes humoristas dentre os filósofos" e que a *Ciência da Lógica* "é uma das grandes obras de humor da literatura mundial. É um livro sobre os costumes dos conceitos, essas existências irresponsáveis, movediças e instáveis; sobre como insultam uns aos outros, lutam uns com os outros, com facas, e depois se sentam para jantar juntos, como se nada tivesse acontecido [...] Ele chamava o jeito dessa coisa toda de dialética. Como todo grande humorista, ele falava tudo isso com uma expressão completamente séria", BRECHT, B. "Conversações de Refugiados", O humor na dialética hegeliana, Lavra Palavra, Trad. CEIL, 2016, Disponível em: <<https://lavrpalavra.com/2016/02/11/sobre-a-dialetica-hegeliana/>>. Acesso em: 5 mar. 2019. Para uma consideração aprofundada sobre a relação entre Hegel e o humor, Cf. "Part I: The Concrete Universal" (ZUPANČIČ, 2008).

<sup>10</sup> *Gehalt* que é o conteúdo em um sentido mais amplo do que apenas aquilo que se contrapõe à forma, mas um conteúdo dado pelo desenvolvimento do espírito do mundo, de um certo estágio, que o artista já encontra mediado em si mesmo.

diferentemente de um fechamento em si mesmo irônico ou de uma cômica ridicularização<sup>11</sup>.

Na seção "Humor subjetivo" no interior da parte dedicada à dissolução da forma de arte romântica, Hegel distingue o humorístico do humor verdadeiro<sup>12</sup> ao fim de um desenvolvimento que poderíamos dizer que serve de condição de possibilidade da ironia e cujos os termos são muito similares aos que descrevem a postura irônica. No humor subjetivo é a pessoa do artista que se produz a si mesma, ele não mais configura um conteúdo que se desenvolve nele mesmo, mas "é o artista mesmo que penetra na matéria, assim sua atividade principal consiste em deixar decompor-se e dissolver-se em si mesmo tudo o que se quer fazer objetivo e conquistar uma forma firme da efetividade ou que parece tê-la no mundo exterior" (HEGEL, 2000, p. 336). Toda forma constituída e efetiva das coisas é destruída pelas inversões e deslocamentos do artista. Ali, Hegel discerne o humorístico do humor verdadeiro. O humorístico se caracteriza pelas conexões mais extravagantes entre as coisas as mais distantes que o humorista realiza somente para fazer valer seu chiste subjetivo. Não há nenhuma objetividade verdadeira, antes desdobrada e preparada, a ser dissolvida em seus chistes. Apesar de Hegel pensar em Jean Paul, Schlegel poderia muito bem ser enquadrado nas descrições como teórico do *Witz*. Já no verdadeiro humor o substancial surge da contingência mesma da atividade subjetiva, na medida em

---

<sup>11</sup> Podemos dizer que o verdadeiro humor é aquele que reconhece a cisão entre sujeito e objeto como uma cisão da própria Coisa mesma, da substância, ou seja, como defende Zupančič, aposta na possibilidade de uma universalidade concreta contra a universalidade abstrata da ironia que ainda se opõe ao concreto como particular: "o procedimento irônico é potencialmente sem fim; ele emprega a contradição interna da realidade em uma série de reviravoltas realizadas nos elementos dados da realidade, expondo *sua* contradição. Contudo, o limite deste tipo de ironia não reside no fato de que ela não reconhece a possibilidade de um 'universal concreto' (assim como a possibilidade de uma 'particularidade abstrata') e mantém-se no interior dos parâmetros da oposição entre universalidade abstrata e particularidade concreta? E a reviravolta introduzida pelo verdadeiro espírito cômico não seria precisamente uma que ultrapassasse esta oposição e apostasse na possibilidade de um universal concreto? No contexto de nosso exemplo ['Deus está morto', Nietzsche; 'Nietzsche está morto', Deus], a verdadeira reviravolta cômica tomaria a seguinte forma: 'Deus está morto. E eu não me sinto muito bem também.' Este é um exemplo esplêndido de 'universalidade singular' que inclui o infinito no finito e que poderia ser definida assim: o que está em jogo não é simplesmente o valor universal de uma afirmação (de seu conteúdo), mas a universalizabilidade [*universalizability*] do próprio lugar de enunciação. Neste caso, o lugar de enunciação não solapa a universalidade da afirmação, mas torna-se, ele mesmo, sua própria lacuna interna" (ZUPANČIČ, 2008, p. 60, tradução nossa).

<sup>12</sup> Sabemos que a distinção entre o cômico e o irônico na introdução dos *Cursos de Estética* visa a comédia grega que acompanha um movimento objetivo, a saber, acompanha a perda de efetividade do próprio conteúdo ético, o que é aniquilado ali merece sê-lo à luz de um interesse substancial. Porém, iremos retomar o movimento similar que Hegel descreve no verdadeiro humor na arte moderna uma vez que este se dá no interior da forma romântica e, por isso, já é condicionado pelo advento da religião revelada, o cristianismo, que possibilitará o desenvolvimento da filosofia especulativa, movimento que também retomaremos a fim de apresentar a ironia como possível bloqueio a ele.

que esta acompanha o movimento do que é tratado. É no "abrir mão do Si mesmo (*Sichnachgeben*) do poeta no decurso de suas exteriorizações", ou seja, na deposição de sua negatividade e dissolução externas ao material, que ele faz "vir à frente, no que está singularizado enquanto tal, o ponto de luz do espírito" (HEGEL, 2000, p. 337), a própria negatividade e autodissolução da Coisa mesma. Este humor verdadeiro, como em Sterne e Hippel, condensa a seriedade e o interesse no substancial, que o artista faz surgir da contingência, na medida em que o humor é fruto da deposição do Si do artista<sup>13</sup>.

Em contraposição à ironia de Schlegel, perspectiva teórica que impede a apreensão especulativa da Ideia do Belo, na qual diferentes dimensões da vida social se implicam de modo supra-individual, Hegel nos apresenta Solger e Ludwig Tieck como aqueles que "acolheram a ironia como princípio supremo da arte" (HEGEL, 1999, p. 85), no sentido de uma ironia apreendida positivamente. À Tieck, Hegel refere-se brevemente reconhecendo que, apesar de sua exigência constante por ironia, seu julgamento e descrição das grandes obras são primorosos, isentos de traços aparentes de ironia. Já Solger, Hegel caracteriza de modo bastante peculiar. Este seria impelido por um alto senso filosófico e especulativo e, por isso, estaria em um lugar limítrofe entre o romantismo e a filosofia especulativa, seria ao mesmo tempo um teórico da ironia romântica e um filósofo especulativo. A ironia em Solger não atestaria uma perda do interesse substancial, um desatrelamento em relação à Coisa e uma consequente aniquilação do conteúdo, mas a negatividade da ironia por ele teorizada seria a da própria Coisa, seria a da dialética do conceito. Segundo Hegel, sua

---

<sup>13</sup> No quadro do fim da arte romântica propriamente dita e do fim da arte em geral, ao apresentar o que seria este conteúdo (*Gehalt*) da arte após seu fim, após seu ultrapassamento sobre si mesma, Hegel ressalta a liberação deste conteúdo que não "permanece em si e para si determinado artisticamente, mas deixa para a invenção arbitrária a determinidade do conteúdo e do configurar, mas não exclui nenhum interesse" (HEGEL, 2000, p. 332). Mesmo a arte após o "fim da arte", por maior que fosse a liberdade formal do artista, este não perderia o interesse pelo conteúdo que, por sua vez, não poderia ser fruto de uma arbitrariedade artística totalmente apartada de qualquer interesse objetivo, como na ironia, uma vez que o "aparecer e o obrar do imperceptivelmente humano (...) constitui o conteúdo absoluto de nossa arte" (HEGEL, 2000, p. 343). É neste sentido que Hegel também fala em um "humor objetivo", muito similar ao mencionado humor verdadeiro, cujas características também são a manutenção do interesse pelo conteúdo e o acompanhamento de um movimento do próprio objeto por meio de uma deposição do si. "Se esta satisfação na exterioridade como na exposição subjetiva se eleva a um aprofundamento do ânimo no objeto, de acordo com o princípio do romântico, e ao humor, por outro lado, interessa também o objeto e a configuração deste no seio de seu reflexo subjetivo, então alcançamos, desse modo, uma interiorização no objeto, um humor como que *objetivo* (...) O que nós devemos considerar aqui é mais um abandono de si (*Sich-Ergehen*) pleno de sentimento do ânimo no objeto, que certamente chega a um desdobramento, mas permanece um movimento subjetivo, rico de espírito, da fantasia e do coração, uma ideia (*Einfall*), mas que não é meramente casual e arbitrária, e sim um movimento interior do espírito que se dedica completamente ao seu objeto e o mantém para o interesse e o conteúdo" (HEGEL, 2000, p. 334).



acepção de ironia teria chegado "ao momento dialético da Ideia, ao estágio que denomino de 'infinita negatividade absoluta' " (HEGEL, 1999, p. 85). No entanto, ele teria tomado este estágio, o momento negativo-dialético da Ideia especulativa<sup>14</sup>, não como momento, mas como a própria Ideia enquanto tal e teria morrido cedo demais para que pudesse conceber a Ideia especulativa e apresentá-la de modo adequado. Tal diagnóstico é desenvolvido de modo mais detido por Hegel poucos anos mais tarde em 1828, como já havia indicado seu desejo em fazê-lo<sup>15</sup>, na referida resenha de seus escritos póstumos e correspondência.

Nesta resenha, Hegel demonstra um empenho em apresentar de forma detida e atenciosa pormenores do pensamento de Solger, algo que ele nunca chegou a realizar em relação aos autores propriamente considerados românticos como Schlegel e Novalis. Hegel já havia dedicado uma extensa e importante nota à Solger no referido parágrafo 140 da *Filosofia do Direito*, a fim de, assim como na introdução aos *Cursos de Estética*, diferenciar sua concepção de ironia daquela de Schlegel, ressaltando sua dimensão dialética como "pulso motor da consideração especulativa"<sup>16</sup>. Já na pormenorizada resenha, Hegel também busca reconstituir a ironia considerada em sua melhor versão, a mais próxima de uma consideração especulativa, para diferenciar sua própria filosofia, o ponto de vista especulativo, do pensamento de Solger na medida em que este não acedeu ao desenvolvimento lógico, propriamente especulativo, e, conseqüentemente, a uma apresentação adequada ao conteúdo corretamente apreendido por ele, ou seja, a forma de sua exposição. Sua linguagem manteve-se ainda representativa, assim, guardando uma exterioridade e falta de necessidade inadequados ao pensamento e à filosofia.

### III.

A resenha foi publicada em dois artigos na revista *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (Anuários de crítica científica). O primeiro artigo avalia o contexto mais geral e histórico do surgimento do romantismo, principalmente por meio das cartas de Solger e sua

---

<sup>14</sup> Tendo em mente aqui a compreensão hegeliana de que os "momentos de todo e qualquer lógico-real" se dividem em: "a) o lado abstrato ou do entendimento; b) o dialético ou negativamente-racional; c) o especulativo ou positivamente racional" (HEGEL, 1995a, § 79).

<sup>15</sup> Nos *Cursos de Estética*, Hegel declara que "não é possível falar aqui exaustivamente de Solger, tal como ele mereceria que se falasse dele" (HEGEL, 1999, p. 85).

<sup>16</sup> "die Seite des eigentlichen Dialektischen, des bewegenden Pulses der spekulativen Betrachtung" (HEGEL, 1986, § 140, tradução nossa)

perspectiva em relação aos autores principais do primeiro romantismo (*Frühromantik*)<sup>17</sup>, em especial Tieck, de quem Solger se tornou muito próximo. O segundo artigo aborda diretamente a filosofia de Solger e a questão da inadequação formal de seu princípio supremo, a ironia, ao conteúdo especulativo que ele teria corretamente apreendido. Tal questão é esclarecida pelo modo como Hegel desvela as origens religiosas da subjetividade irônica, como ele compreende a passagem da forma religiosa à forma filosófica de expressão do conteúdo absoluto ou especulativo. Deteremo-nos na caracterização do pensamento especulativo de Solger e no problema formal de sua exposição, presentes principalmente no segundo artigo, para que possamos compreender melhor em que sentido a perspectiva especulativa da filosofia supera tanto a ironia subjetiva de Schlegel como a ironia divina de Solger.

Ao fim do primeiro artigo, Hegel, visando introduzir o conteúdo especulativo do pensamento de Solger que será tema do artigo seguinte, traz a crítica deste à abordagem de Schlegel em seu estudo sobre a religião indiana<sup>18</sup>. Solger afirma que "de uma maneira unilateralmente teórica e dogmática, o fio com o qual posso ligar tudo conjuntamente foi tão bem arrancado que ele já não é mais de modo nenhum o que era, a saber, um vínculo vivo, e é sobretudo Friedrich Schlegel quem fez isso" (SOLGER apud HEGEL, 1997, § 23, tradução nossa). Este tipo de juízo irônico fragmentador do objeto é caracterizado novamente por Hegel como uma tendência negativa contra a objetividade, com origem na filosofia fichteana, e que não trata de conteúdos, mas de "representações atrofiadas que rejeitam a Coisa das religiões e filosofias" (HEGEL, 1997, § 22, tradução nossa), o levando a definir a ironia como "a vaidificação"<sup>19</sup> [*Vereitelung*] consciente-de-si do que é objetivo" (HEGEL, 1997, § 23, tradução nossa). A recusa de Solger deste "modo unilateralmente teórico e dogmático" será para Hegel indício de que por mais que Solger fale em ironia, sua noção de ironia trágica como estado de ânimo próprio à revelação divina<sup>20</sup> é bastante

---

<sup>17</sup> O primeiro romantismo é descrito como uma das duas "crises na literatura alemã" (HEGEL, 1997, § 7, tradução nossa). A primeira que Hegel descreve como aquela que se desenvolve durante a juventude de Goethe refere-se ao movimento *Sturm und Drang*, sendo a segunda decorrente do primeiro romantismo, "o período mais ousado e mais florescente da ironia, *Lucinde*, *Athenäum*, etc." (HEGEL, 1997, § 9, tradução nossa).

<sup>18</sup> SCHLEGEL, F. *Über Sprache und Weisheit der Indier*, 1808.

<sup>19</sup> O neologismo simples foi utilizado aqui para manter a conexão direta com o termo vaidade (*Eitelkeit*), nos quais a ressonância do termo latino *vanitas* é ilustrativa do conceito hegeliano.

<sup>20</sup> Cf. *Le tragique à la lumière de l'ironie* (SOLGER, 2004, p. 166). Hegel chega a afirmar que para esta acepção de Solger "pouco importaria o nome arbitrário ironia" (HEGEL, 1994, § 140).

distinta da ironia de Schlegel. Contrariamente à fragmentação schlegeliana, Solger é animado por um impulso especulativo que busca a viva identidade das diferenças que se apresentam justapostas no referido estudo de Schlegel.

O segundo artigo se inicia justamente com o apontamento de que em Solger encontramos uma "viva necessidade especulativa da razão" (HEGEL, 1997, § 22, tradução nossa) e uma coragem de não se afastar das oposições e contradições às quais ela leva, com lamentações e falsa modéstia, ao modo da absolutização do finito da filosofia crítica. Solger teria acedido ao conceito lógico, ao conteúdo absoluto, fundamento do conhecer especulativo, na apreensão da negação da negação em sua figura mais concreta, como revelação divina da unidade da natureza humana e divina na figura de Cristo. Solger afirma que Deus se revela na finitude, ou seja, ele "se dá ele mesmo ao nada (*das Nichts*)" e então "aniquila seu nada" e "mata sua morte" para que "nós não permaneçamos um nada, mas para que retornemos a ele e possamos ser nele" e "isto que age em cada um de nós ocorreu no Cristo para a humanidade inteira – isto que temos em nós não é um simples reflexo de nossos pensamentos, mas a efetividade mais efetiva [*die wirklichste Wirklichkeit*]" (SOLGER apud HEGEL, 1997, § 26, tradução nossa). Hegel elogia a recuperação do cerne da doutrina cristã da trindade por Solger e de suas contradições que soam absurdas para a filosofia crítica que dominou a teologia e transformou a manifestação de Cristo em mera lembrança histórica e fundamento moral, reinstaurando a transcendência no coração da religião revelada ao transportar o divino novamente para o além.

No entanto, apesar da correta apreensão do conteúdo especulativo, o modo de exposição dele ainda é pleno de oposições não superadas, entre o finito e o infinito, e de pressuposições, do que seria "nós" e o finito e do que seria Deus e o eterno, devido a sua forma representativa, própria dos elementos da apresentação religiosa, que opõe rigidamente o pensamento à realidade. Isso se mostra na mistura de representações concretas como sacrifício, "nós os homens", o mal, com abstrações como o ser, o nada, aparência e etc. Esta inadequação formal se deve à forma ainda representativa da filosofia de Solger que mantém oposições, apesar da intenção especulativa de superar as separações do entendimento. Já que suas representações são pressupostas e as relações necessárias que elas engendram, a passagem de suas determinações umas nas outras, ou seja, sua dialética, não é posta, assim, as contradições permanecem desorganizadas e as determinações de

pensamento não aparecem como momentos do autodesenvolvimento do próprio pensar<sup>21</sup>.

Mesmo as exposições de um pensador tão profundo como Solger não escaparam à sedução de fazer pressuposições a partir de representações e de não analisar as categorias últimas das quais elas dependem [...] categorias cuja validade é fundamental, por exemplo, imediatidade, o pensar, o conhecer, a razão, a compreensibilidade [*Begreiflichkeit*], etc. Diante deste estilo de exposição [*Manier*] não há meio de alcançar um entendimento [*Verständigung*], pois ele é o oposto de toda vontade de compreender suas próprias determinações fundamentais. É justamente por isso que não é mesmo possível envolver-se com ele, pois ele produz apenas asserções e, evidentemente, unicamente as suas, e não sabe que aquilo que ele fornece como razões são elas mesmas asserções (HEGEL, 1997, § 45, tradução nossa).

A complexidade da posição de Solger e a conseqüente análise pormenorizada de Hegel devem-se ao fato de que Solger reconhece a presença do divino em nós, acede ao princípio da especulação, da negação da negação, da identidade na diferença, porém, antes de tudo, nós devemos percebê-lo e experimentá-lo para que o pensamento chegue a estes pontos de unificação a fim de suprimir suas oposições e determinações relativas<sup>22</sup>. Assim, a mediação do pensamento aparece enquanto algo finito ainda contraposto à imediatidade da experiência da revelação. Tal pensamento simplesmente oscila de um lado a outro na relação entre o finito e o infinito<sup>23</sup>, o eterno e o nada, em uma dialética que é objetiva, engajada com "a Coisa das religiões e da filosofia", e que, no entanto, não acede à

---

<sup>21</sup> Em suas *Lições sobre filosofia da religião*, Hegel discerne de modo sucinto a diferença entre a representação e o pensar a fim de mostrar o que seria o conhecimento pensante de Deus: "O pensar exige saber a necessidade de que Deus seja. Esta necessidade reside nisto: no pensar, o objeto não é tomado enquanto ente, ele não é tomado em uma determinidade simples, mas essencialmente em relação à outra coisa, de modo que ele seja essencialmente relação de termos distintos. Nós chamamos necessário o fato de que se um termo é, o outro é posto por isso. A determinidade do primeiro é somente na medida em que o segundo é, e inversamente. Para a representação, o finito 'é'. Mas para o pensar, o finito é também somente algo que não é para si, que requer outra coisa para que seja, é por meio de outra coisa. Para o pensar em geral, e mais precisamente para o conceber, não há nenhum imediato. A imediatidade é a categoria principal da representação, onde o conteúdo é sabido em sua relação simples a ele mesmo. Para o pensar não há nada de imediato, mas sim, somente o tipo de coisas nas quais há essencialmente mediação" (HEGEL, 1996, p. 284, tradução nossa).

<sup>22</sup> Para Solger, "este fato [divino] é determinado de modo que Deus é efetivo e presente em nossa existência, cria a sua existência em nós, e devemos *experimentalmente e perceber em nós* sua existência. A relação verdadeira entre este fato e o conhecer deve ser esta: uma vez que o pensar se completa em seu desenvolvimento, *a ideia mesma, como ato eterno da unidade, emerge livremente* e se restabelece como uma essência presente nos pontos de unificação, em direção aos quais o pensar leva suas oposições e determinações relativas e assim os suprime. É assim que a presença de Deus deve ser experimentada imediatamente em nós mesmos" (HEGEL, 1997, § 37, tradução nossa). Por isso, para Solger, ao contrário do que ele busca, "o pensar é distinto de sua realização" (HEGEL, 1997, § 39, tradução nossa).

<sup>23</sup> Esta infinita oscilação entre finito e infinito como contrapostos um ao outro demonstra como Solger ainda mantém-se no nível do entendimento e de seu "mau infinito [*Schlecht-Unendliche*]" ou infinito finitizado que se encontra no nível da "contradição não reconciliada" (HEGEL, 2016, p. 145-145).

verdadeira unidade especulativa entre ser e pensamento, finito e infinito. O impasse de Solger emerge da contraposição da mediação do conhecer filosófico, o pensar do eterno, à imediatidade de sua unidade com o próprio eterno concebido como "experiência do fato divino" (HEGEL, 1997, § 41), da revelação. A afirmação da unidade de ambos, mediação do pensamento e imediatidade da experiência, se revela dogmática já que não afirma e demonstra como o pensamento é a atividade que engendra a separação para depois poder realizar a união, caso contrário, haveria alguma determinação de pensamento indissolúvel no movimento dialético, como é o caso do conceito de experiência em Solger. O pensamento aqui não é apenas o abstrato e formal que precisa do fato imediato da experiência do divino, dele separado, para realizar sua unidade, mas ele mesmo engendra a cisão, na medida em que é atividade do espírito. Ele é a mesma atividade que engendra a cisão como objetivamente Deus age no mundo engendrando sua própria cisão e depois a superando<sup>24</sup>, por meio da deposição de seu Si no além, sendo a encarnação divina apenas a forma de expressão pela qual a religião representa esta verdade filosófica.

A cisão do pensamento e seu movimento especulativo de superação não são puramente subjetivos, não são meros frutos da reflexão do indivíduo que ocorreriam somente em sua mente, mas a cisão do sujeito é também a da substância, ambas são uma e mesma para que exista verdade especulativa. Tal cisão é a do espírito, que acedeu à consciência de si historicamente na religião cristã como condição da filosofia moderna e da consequente filosofia especulativa de Hegel. Esta perspectiva especulativa do desenvolvimento histórico-social do espírito é o que falta ao romantismo como um todo, tanto para a perspectiva apartada da substância da ironia de Schlegel, como da perspectiva da ironia divina e substancial de Solger. A famosa afirmação do prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, de que o verdadeiro não se expressa somente como substância, mas também como sujeito, deve nos mostrar que a subjetividade moderna que se sente apartada do absoluto e do verdadeiro é, antes de tudo, um resultado do próprio desenvolvimento do absoluto, da substância.

---

<sup>24</sup> É necessário ter em mente que o movimento de engendramento e superação da cisão pelo espírito envolve certa retroatividade, senão a negação da negação envolvida nele seria uma mera afirmação. Se "no espírito que se conhece a si mesmo o produzido é um só e o mesmo com o que produz" (HEGEL, 1995b, § 379) é porque, como afirma Žižek, "o Si para o qual retorna o espírito é produzido no momento exato de seu retorno, ou aquilo para que o processo do retorno está retornando é produzido pelo exato processo de retornar" (ŽIŽEK, 2013, p. 76), ou seja, o próprio processo de superação que constitui a forma do espírito também constitui simultaneamente a cisão como elemento determinado em seu interior.

Se o negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma. O que parece ocorrer fora dela – ser uma atividade dirigida contra ela – é o seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito" (HEGEL, 2011, § 37).

A temática teológica da morte de Deus, da cisão e desigualdade no interior da própria substância, é transportada para a filosofia do sujeito moderno como uma cisão no interior do próprio sujeito em relação ao objeto, à Coisa, à substância<sup>25</sup>. O idealismo subjetivo que daí se segue, e domina inclusive a teologia, realiza um recalque desta origem da cisão e da negatividade do sujeito como negatividade divina<sup>26</sup>, a fim de manter a pureza e abstração de Deus, como uma infinitude em um além (ou aquém) não maculado pela mediação e negatividade do pensamento. Solger ainda teria recuperado o espírito especulativo na base da repr/esentação da encarnação, morte e ressurreição de Cristo<sup>27</sup>. Porém, ainda resguardaria certo pietismo ao dar proeminência à experiência interior dos "fatos divinos" em detrimento e em oposição ao movimento do pensar considerado como movimento da substância, da Coisa, do próprio espírito. Devido à oposição que as representações solgerianas do divino pressupõem, não resta nada mais para esta experiência interior do que exigir o sentimento e a devoção, e a elevação filosófica da consciência à presença divina se reduz, assim, ao entusiasmo e à excitação do ânimo<sup>28</sup>. Neste contexto, Deus figura como o elemento finitizador do espírito que serve de bloqueio ao

---

<sup>25</sup> Ver o comentário de Malabou sobre a compreensão hegeliana da morte de Deus em *Fé e Saber* em que defende que a distinção entre entendimento e razão da filosofia crítica demonstra uma internalização da distinção teológica entre fé e saber pela filosofia: "Hegel distingue três grandes estágios da evolução da relação entre fé e saber: 1) fé e saber enquanto distinção pacífica no interior da teologia; 2) fé e saber enquanto distinção conflitual entre teologia e filosofia; 3) fé e saber enquanto distinção no interior da filosofia mesma [...] O resultado é idêntico àquele do passado e a partição razão/entendimento substitui doravante a antiga oposição [entre fé e saber]" (MALABOU, 1996, pp. 152-153, tradução nossa).

<sup>26</sup> Malabou também aponta o processo de representação, enquanto forma religiosa de expressão do absoluto, como um processo de cisão e posição que ocorre antes de tudo em Deus, na própria substância: "A consciência representa Deus somente porque Deus se re-presenta ele mesmo; ela se distancia de si mesma somente porque Deus se distancia de Deus" (MALABOU, 1996, pp. 157, tradução nossa). Este processo de distanciamento de si de Deus é o elemento propriamente cristão referente à encarnação de Deus no mundo e que tem homologia com o processo de representação da consciência que toma seus conteúdos empíricos e a si própria como objetos, os põe diante de si, abrindo uma distância em relação a eles.

<sup>27</sup> "Determinação em todo lugar enunciada por Solger, a saber, que a filosofia e a religião tem o mesmo conteúdo" (HEGEL, 1997, § 32, tradução nossa).

<sup>28</sup> É possível, enfim, resumir a postura solgeriana à sua afirmação de que "Que o céu me ajude apenas a alcançar uma representação [*Darstellung*] verdadeiramente comovente para que eu não jogue palavras ao vento" (HEGEL, 1997, § 53, tradução nossa).

desenvolvimento dialético uma vez que o mais efetivo se mantém no nível do sentimento como algo inefável, incapaz de manifestar sua essencialidade ao pensamento.

A posição mais radical da especulação hegeliana não se encontra no ponto de articulação integral e sem resto do absoluto pelo pensamento, como se poderia crer a partir da crítica hegeliana à apreensão do absoluto pela experiência imediata. Em sua crítica do saber imediato, Hegel não nega lugar a ele como momento no desenvolvimento especulativo que afirma o ser do absoluto, da unidade entre finito e infinito. O problema é que ele se mantém apenas na abstração do ser do absoluto, sem um desenvolvimento do que é o absoluto<sup>29</sup>. Este não pode ser algo integralmente articulado pelo pensamento, se por pensamento compreendemos o que Hegel chama de entendimento. Pois, como já afirmado, as representações do entendimento pressupõem uma realidade em-si como sua origem contraposta ao pensamento e suas determinações. Tal realidade configuraria o absoluto que, como referido, funcionaria como além limitador do pensamento e bloqueador do movimento dialético. O que Solger, e muito menos Schlegel, não podem aceitar é que não há absoluto para além de sua manifestação na linguagem e no pensamento. A posição da especulação hegeliana é mais radical, pois compreende que a própria perspectiva moderna que encerra o sujeito e suas representações como algo cindido do objeto é fruto do desenvolvimento das próprias figuras da autoconsciência do espírito, do absoluto, o que é apresentado pela *Fenomenologia do Espírito*. Aceitar a própria cisão do sujeito em relação ao absoluto como índice da verdade deste é o que tanto os românticos como a filosofia crítica não podem aceitar<sup>30</sup>, já que estes possuem uma concepção abstrata da subjetividade cuja contrapartida é um reconfortante além imaculado pela negatividade, pelo movimento abismal que anima o pensamento. Assim, a organização do espírito de contradição desorganizado, operada pelo pensamento especulativo, não decorreria de um imperativo de

---

<sup>29</sup> "O saber imediato de Deus deve estender-se somente a [intuir] que Deus é: não o que Deus é – pois esse último seria um conhecimento e levaria a um saber imediatizado" (HEGEL, 1995a, § 73). Podemos entrever aqui a astúcia da operação hegeliana que nunca se prestou a falar da inexistência de Deus, mas que operará um deslocamento e esvaziamento radical na concepção do que é Deus. Cf. "O segredo de Hegel (queixa de Kierkegaard): A filosofia da religião de Hegel", In: (SOLOMON, 1983).

<sup>30</sup> Žižek fornece o que parece-nos ser a descrição mais precisa da passagem da perspectiva finita do entendimento, comum a Schlegel e Solger, para a apreensão especulativa: "a figura mais elementar da reversão dialética reside na transposição de um obstáculo epistemológico para a coisa em si, como sua falha ontológica (o que nos parece incapacidade de conhecer a coisa indica uma rachadura na coisa em si [e.g. em Deus, na substância, no absoluto], de modo que nosso próprio fracasso em atingir a verdade plena é indicador da verdade)" (ŽIŽEK, 2013, p. 26), ou seja, nossa própria distância em relação ao absoluto é assumida na verdade como elemento constituinte dele.

ordem conforme a seriedade e circunspeção do espírito, mas visa depor a subjetividade romântica que patologicamente gira em falso sem reconhecer o aspecto divino ou absoluto da própria ausência de Deus e da negatividade que a anima, sem o conforto do além<sup>31</sup>, como o mesmo elemento negativo e arruinador próprio do desenvolvimento histórico-linguístico do espírito e que também medeia as determinações de pensamento.

## Referências

- ECKERMANN, J. P. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1999.
- GOETHE, J. W. *Faust*. Hg. von Albrecht Schöne. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1999.
- HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio de Hegel – Segunda parte: a Moralidade – Terceira seção: O bem e a consciência moral (Tradução de Marcos Lutz Müller). *Idéias*, Campinas: Vol. 1, n. 2, pp. 39-80, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Ciência da lógica: I. A doutrina do ser*, Petrópolis: Vozes, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Cursos de Estética, Vol. I*, trad. de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle, consultoria de Victor Knoll, Edusp, São Paulo: 1999.
- \_\_\_\_\_. *Cursos de Estética, Vol. II*, trad. de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle, consultoria de Victor Knoll, Edusp, São Paulo: 2000.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): I - A Ciência da Lógica*, São Paulo: Loyola, 1995a.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III - A Filosofia do Espírito*, São Paulo: Loyola, 1995b.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis, Vozes, 2011.
- \_\_\_\_\_. *L'Ironie Romantique: Compte Rendu des Écrits Posthumes Et Correspondance de Solger*, Paris: Vrin, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Leçons sur la Philosophie de la Religion: Première Partie, Introduction - Le concept de la religion*, Paris: PUF, 1996.
- MALABOU, C. *L'avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité et Dialectique*, Paris: J. Vrin, 1996.

---

<sup>31</sup> Como conta Heinrich Heine, o poeta do romantismo tardio, de uma suposta conversa com seu professor Hegel: "Em uma linda noite estrelada, nós dois estávamos um ao lado do outro em uma janela e eu, um jovem de cerca de vinte e dois anos que acabara de comer bem e tomara um bom café, entusiasmava-me com as estrelas e chamava-as de residência dos abençoados. Mas o mestre resmungou para si mesmo: 'As estrelas, hum! hum! As estrelas são apenas uma lepra reluzente no céu'. Pelo amor de Deus, eu gritei, então não há nenhuma localidade feliz lá em cima para recompensar a virtude após a morte? Mas, ele, olhando para mim com os olhos pálidos, disse mordazmente: 'Então você quer receber uma gorjeta por ter cuidado de sua mãe doente e por não ter envenenado seu querido irmão?' – Dizendo isso, ele olhou em volta ansiosamente, mas imediatamente pareceu tranquilo quando viu que era apenas Heinrich Beer, que se aproximara para convidá-lo a jogar uíste" (HEINE apud SOLOMON, 1983, p. 583, tradução nossa).



- RUSH, F. *Irony and idealism: Rereading Schlegel, Hegel, and Kierkegaard*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- SAFATLE, V. Muito longe, muito perto: dialética, ironia e cinismo a partir da leitura hegeliana de O sobrinho de Rameau, *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.2, pp. 36-55, 2007
- SOLGER, K. W. F.; *L'art et la tragédie du beau*, Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2004.
- SOLOMON, R.; *In the Spirit of Hegel*, Nova York: Oxford University Press, 1983.
- SUZUKI, M. *O gênio romântico. Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel*, São Paulo, Iluminuras, 1998.
- WERLE, M. A. *O domingo da vida e os dias da semana: Ironia e negatividade em Hegel e no romantismo*. In: Viso: Cadernos de estética aplicada, v. IX, n. 17 (jul-dez/2015), pp. 148-165.
- \_\_\_\_\_. *A poesia na estética de Hegel*. São Paulo: Humanitas, 2005.
- ŽIŽEK, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Trad. Rogério Bettoni, São Paulo: Boitempo, 2013.
- ZUPANČIČ, A. *The odd one in : on comedy*. Cambridge: MIT Press, 2008.

*Recebido em: 19/04/2019*  
*Aprovado em: 13/07/2019*