

A RAZÃO REALIZADA? NOTAS SOBRE A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE HEGEL

[REASON ACCOMPLISHED? NOTES ABOUT HEGEL'S PHILOSOPHY OF HISTORY]

Vinicius dos Santos *

Resumo: O entendimento de Hegel sobre a história humana e seu eventual “fim” (*das Ende*) alinha, em um mesmo horizonte, tanto a perspectiva teológico-cristã da história, quanto a visão iluminista. De certo modo, Hegel sintetiza, neste quesito, o pensamento histórico que o antecedeu. Ao mesmo tempo, os supera dialeticamente, ao descrever uma “história filosófica” cujo núcleo é a realização imanente da liberdade do Espírito Absoluto – isto é, a Razão – através do progresso da consciência humana. Nesse artigo, trata-se de reveritar os principais elementos da concepção hegeliana de História para, ao final, se debruçar sobre de uma das maiores polêmicas oriundas de seu pensamento: a tese de que, na modernidade, a história teria chegado a seu fim.

PALAVRAS-CHAVE: Dialética; Liberdade; História.

ABSTRACT: The understanding of Hegel on human history and its eventual “end” (*das Ende*) aligns, in the same horizon, both the theological-Christian and the Enlightenment perspective of history. In a way, in this regard, Hegel summarizes the precedent thoughts about History. At the same time, he dialectically surpasses them, by describing a “philosophical history” whose core is the immanent realization of the freedom of Absolute Spirit – that is, Reason – through the progress of human consciousness. In this article, it is to revisit the main elements of the Hegelian conception of history, to eventually look into one of the biggest controversies arising of his thought: the thesis that, in the modern times, history would have come to an end.

KEYWORDS: Dialectics; Freedom; History

I

O entendimento de Hegel sobre a história humana, que culmina na perspectiva de seu eventual “fim” (*das Ende*), alinha, em um mesmo horizonte, tanto a perspectiva teológico-cristã da história, quanto a visão iluminista. De certo modo, Hegel sintetiza, neste quesito, o pensamento histórico que o antecedeu. Com efeito, seu pensamento importa teses características marcantes da visão cristã, ao conceber a história como o desenvolvimento de um plano divino – basta lembrar-se da teoria de Santo Agostinho em *A cidade de Deus* –, e do progressismo beirando o evolucionismo do Esclarecimento – com a noção de progresso característica do período moderno –, tomando como base a ampliação da noção de liberdade individual (ou, no vocabulário hegeliano, “vontade subjetiva”). Ao mesmo tempo, supera dialeticamente essas visões, ao descrever uma *história*

* *Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Aprovado em concurso público para professor adjunto da Universidade Federal da Bahia (UFBA). m@ilto: vsantos1985@gmail.com*

filosófica cujo núcleo é a realização imanente da liberdade do Espírito através do progresso da consciência humana.

Embora latente em quase toda sua obra, particularmente na segunda parte da *Fenomenologia do Espírito*, é no trabalho póstumo *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, traduzida para o português como *Filosofia da História*, que sua visão acerca do tema recebe um contorno definitivo¹. Com ela, o filósofo estabelece, de modo determinante para o pensamento ocidental, a necessidade de se pensar os fenômenos sociais à luz de sua gênese histórica – necessidade inclusive assumida pelos seus críticos, de Marx, ainda no século XIX, a Foucault, por exemplo, mais contemporaneamente. Naquele trabalho, com efeito, vemos Hegel assumir aquele compromisso de construir uma “história filosófica”, cujo objetivo era produzir uma explicação conceitual para os acontecimentos históricos, independente e logicamente anterior a eles. É, igualmente, naquele texto, que a controversa tese de que a história teria atingido seu ponto final de maturação na modernidade, com a qual este artigo se encerra, é detalhada.

Trata-se, como se sabe, neste último ponto, de uma posição que gerou uma polêmica que se estende desde seu surgimento até recentemente (basta recordar a apropriação ideológica do tema por Francis Fukuyama, no início dos anos 1990, que se tornou célebre por algum tempo)². Inclusive por isso, para mais bem compreendê-la – o que, em larga medida, aliás, significa fornecer uma interpretação geral do próprio sistema hegeliano –, é preciso passar em revista as linhas de força de sua concepção de uma história filosófica. Por isso, este artigo tentará inicialmente reconstruir os principais aspectos da filosofia da história de Hegel para, ao final, subsidiado por essa recapitulação, poder se debruçar com maior zelo sobre aquela questão.

Nesse sentido, primeiramente, convém assinalar um primeiro nó na intenção hegeliana: como conciliar história – enquanto ciência positiva dos fatos – e filosofia – cujo saber “científico” (para Hegel) pretende-se universal e, portanto, atemporal? De fato, assume o filósofo, à primeira vista, “a história parece estar em contradição com a atividade da filosofia” (HEGEL, 1999, p. 16), pois, a história propriamente dita – isto é, enquanto ciência positiva – atém-se ao existente factualmente e separa a realidade do pensamento. A filosofia, por sua vez, submete a história ao pensamento de acordo com um sistema racional. Como seria possível, então, falar de uma “história filosófica”? É que, para Hegel, a filosofia revelaria o sentido último da história, deixando a esta ciência o papel de se ocupar com os fatos empíricos à luz daquele fio condutor. Assim, não haveria contradição, mas complementaridade – com privilégio lógico para a primeira; o nó, portanto, logo se dissipa.

Logo, torna-se indispensável demarcar que, na filosofia hegeliana, a Razão “é o conteúdo infinito, toda a essência e verdade” (HEGEL, 1999, p. 17). Ou seja, a Razão “governa o mundo” e, por conseguinte, a história universal também só pode ser “um processo racional”. Por isso, trata-se, para a Filosofia, de desvendar o nexos racional da História (que se revela na própria História), porquanto os acontecimentos históricos não se encontrariam desconexos, isolados entre si, mas, intimamente articulados e racionalmente ordenados – portanto, conceitualmente explicáveis³.

Se é assim, à luz do que a *Ciência da Lógica* informava, a saber, que a Razão é imanentemente dotada de um movimento dialético, o processo histórico – a história do “Espírito dos povos”, como será descrita na sequência – também só pode ser

concebido naqueles termos. A transcrição a seguir é longa, mas imprescindível.

O tempo é, no sensível, a negação. O pensamento é também a negação, mas a forma mais íntima e infinita dela, na qual todo ser se desfaz; em primeiro lugar, o ser finito, a forma definida. Mas a existência é, genericamente, limitada em seu caráter objetivo, e aparece, por isso, como um mero *dado* – algo imediato, uma autoridade –, sendo, em seu conteúdo, finita e limitada, ou servindo de limite para o sujeito pensante e para a infinita reflexão deste em si mesmo. (...) A forma determinada do espírito não morre naturalmente no tempo, mas é anulada na atividade de refletir a si mesma da consciência, por ser uma atividade do pensamento, essa é, ao mesmo tempo, preservação e transfiguração, uma vez que, ao anular a realidade – a permanência daquilo que ele é –, o espírito alcança a essência, o pensamento, o elemento universal daquilo que ele apenas era. Seu princípio não é mais esse conteúdo e esse fim imediato –, como era, mas a essência dos mesmos. O resultado desse processo é que o espírito, ao se tornar objetivo e fazer dessa sua existência um objeto do pensamento, por um lado, destrói a forma determinada de sua existência, por outro, compreende o elemento universal que essa existência envolve, dando assim uma nova forma ao seu princípio inerente. Com isso, altera-se a determinação substancial desse espírito do povo, ou seja, seu princípio eleva-se a outro – aliás, superior. (...) O espírito é, essencialmente, resultado de sua atividade: a atividade de transcender a existência imediata, simples e irrefletida. (...). Já discutimos a meta final essa progressão. Os princípios das sucessivas fases do espírito que anima os povos – em uma sequência necessária de níveis – são apenas momentos do desenvolvimento de um único espírito universal, que por meio deles se eleva e completa na história, até se tornar uma *totalidade* abrangente em si. Quando lidamos com a ideia do espírito e consideramos tudo na história universal como sua manifestação, ao percorrermos o passado – não importando qual a sua extensão –, só lidamos com o presente. A filosofia, ao ocupar-se do verdadeiro, só tem a ver com o eternamente presente. Para a filosofia, tudo o que pertence ao passado é resgatado, pois a ideia é sempre presente e o espírito é imortal; para ela não há passado, nem futuro, mas apenas um *agora* essencial. Isso dá a entender, necessariamente, que a forma presente do espírito abrange em si todos os estágios anteriores. Estes se desenvolveram independentemente, mas o espírito é, ele sempre foi em sua essência – as diferenças estão apenas no desenvolvimento dessa natureza essencial. A vida desse espírito atual é um círculo de estágios que, vistos por um lado, existe simultaneamente, e, por outro, aparecem como já passados. Os estágios que o espírito parecer ter já ultrapassado, ele ainda possui em profundidade atual (HEGEL, 1999, p. 71-2).

De fato, o filósofo crê poder demonstrar que, na história humana, “tudo aconteceu racionalmente, que ela foi a marcha racional e necessária do espírito universal; espírito cuja natureza é sempre idêntica e que a explícita na existência universal” (HEGEL, 1999, p. 18). Segundo essa concepção, enfim, a história universal deve ser entendida como uma *teodiceia*, na qual os fatos históricos obedecem a uma providência divina – o Espírito Absoluto. Logo, são necessários e inevitáveis no processo de reconciliação do Espírito consigo mesmo.

Uma vez estabelecido o princípio racional que regeria a história universal, é preciso determinar este princípio, isto é, desvelar sua essência. Segundo Hegel, a Razão (ou Espírito) define-se como “substância infinita”, consciente para sua própria atividade, que “não carece, como ato infinito, de materiais externos e de meios dados que lhe ofereçam alimentos e objetos. Ela se nutre a si mesma, é o seu próprio pressuposto, e seu objetivo é o objetivo final absoluto” (HEGEL, 1999, p. 17). Ora, se a natureza do Espírito racional se define nestes termos, é porque “a essência do espírito, é a liberdade” (HEGEL, 1999, p. 23). E se ele parece ter outras

propriedades, a filosofia, “no entanto, ensina-nos que todas as outras propriedades do espírito só existem mediante a liberdade, são todas apenas meios para a liberdade, todas a procuram e a criam” (HEGEL, 1999, p. 23).

II

Neste ponto, pode ser interessante abrir um parêntese para tentar apreender melhor o significado da tese acerca da liberdade exposta mais acima. Para isso, um bom caminho é recuperar o conceito de liberdade, tal como ele surgia nos *Princípios da Filosofia do Direito*.

Naquela obra, Hegel empreendia uma gênese conceitual do Estado a partir da dialética da *vontade livre*. O ponto inicial era a chamada *liberdade negativa*, correspondente ao estágio no qual a vontade livre contém o

elemento da pura indeterminação ou da pura reflexão do eu em si mesmo, e nela se evanesce toda a limitação, todo o conteúdo fornecido e determinado ou imediatamente pela natureza, as carências, os desejos e os instintos, ou por qualquer intermediário; a infinitude ilimitada da abstração e da generalidade absolutas, o puro pensamento de si mesmo (HEGEL, 1997, p. 13, §5).

Enquanto “liberdade do vazio”, diz Hegel, a liberdade negativa conduz ao “fanatismo” político ou à “pureza moral” da “bela alma”⁴. Para fugir dessa aporia, ela se coloca um fim subjetivo, isto é, um objeto qualquer determinado, convertendo-se em *liberdade positiva*.

Agora, a liberdade é o poder de se auto-determinar, ou seja, realizar na objetividade um fim subjetivo. Aqui, surgem outras figuras, como a vontade natural, a decisão e o livre-arbítrio. Sem a necessidade adentrar nas descrições desses momentos, o que importa notar é que a vontade determinada ainda é parcial e incompleta, tanto quanto a vontade indeterminada, porquanto ela é sinônimo de arbitrário e de finitude. Quer dizer, porque é contingente, porque o fim posto pela vontade é apenas uma possibilidade escolhida que pode ser modificada ou abandonada a qualquer momento, a vontade livre faz a experiência de que apenas a vontade determina-se a si mesma. A vontade livre, por conseguinte, devém vontade que toma a si mesma como objeto:

O destino absoluto ou, se se quiser, o instinto absoluto do espírito livre, que é o de ter a sua liberdade como objeto (objetividade dupla, pois será o sistema racional de si mesma e, simultaneamente, realidade imediata) (§ 26s), a fim de ser para si, como ideia, o que a vontade em si – uma palavra, o conceito abstrato da ideia da vontade – é, em geral, a vontade livre que quer a vontade livre (HEGEL, 1997, p. 30, §27).

Contudo, assinala Hegel, este ainda é o conceito abstrato de vontade. Tomar sua liberdade como objeto não significa apenas querer ser livre, mas, acima de tudo, significa querer realizar essa liberdade na objetividade, isto é, no mundo. Mas, como isso seria possível? Pela criação da *vida ética*, pela instauração do *direito* enquanto base objetivo de reconhecimento universal da liberdade. Ou seja, pela construção da *moralidade objetiva*, cujo ápice é o Estado.

Nesse sentido, esclarece Christophe Bouton:

A dialética da vontade é de uma importância capital para a filosofia da história. Pois ela mostra que a concepção da liberdade como fim último da história está ancorada

em uma psicologia específica, que toma a liberdade como a destinação e a tendência suprema do espírito. A liberdade não é somente o objeto da vontade racional, ela é mais profundamente uma pulsão (*Trieb*) que demanda ser satisfeita. Disso decorre o emprego frequente, na filosofia da história, do vocabulário do ‘deleite’ (*jouissance*) e da ‘satisfação’ para caracterizar os avanços do espírito. É sobre a base dessa impulsão original que se desenvolvem todas as outras formas de liberdade no seio do Estado, que se reencontram na história: a liberdade jurídica da pessoa, fundada sobre os direitos e deveres definidos pela lei; a liberdade moral, poder do sujeito de agir segundo suas próprias // normas e valores; a liberdade ética, adesão confiante do cidadão às leis e costumes que ele não escolheu, mas nos quais se reconhece (BOUTON, 2004, p. 179-80).

A liberdade, portanto, é “a única verdade do espírito”. Este encontra em si mesma sua unidade e sua substancialidade – é em si e por si mesmo –, e a natureza de sua liberdade é precisamente sua independência.

A matéria tem a sua substância fora de si; o espírito é o *ser por si mesmo*. E isso é a liberdade, pois quando sou dependente, então relaciono-me a um outro que não sou eu; eu não posso existir sem um exterior; eu sou livre quando estou em mim mesmo. Esse ‘estar em si mesmo’ do espírito é a autoconsciência, a consciência de si mesmo (HEGEL, 1999, p. 24).

Destarte, é o progresso na consciência da liberdade o fio condutor das transformações históricas, das ações e acontecimentos que, à primeira vista, podem parecer aleatoriamente dispostos no tempo: “A história universal começa com o objetivo geral de que o conceito do espírito seja satisfeito em si, quer dizer, como natureza; ele é o instinto inconsciente interior mais profundo, e todo o trabalho da história universal é trazê-lo à consciência” (HEGEL, 1999, p. 29).

À luz desta afirmação, cumpre lembrar que o concreto, para Hegel, é a vida da Ideia, da Razão, do Espírito Absoluto. O conceito e sua determinação devem ser apreendidos conjuntamente, em uma perspectiva temporal, e podem sê-lo porque este real efetivo, unidade da aparência e da essência, é racional.

Em qualquer âmbito, o conhecimento não pode prescindir do conceito, mas o conceito realiza-se através do movimento de sua materialização nas expressões particulares. Ao mesmo tempo, porém, completando o ciclo dialético, a especulação filosófica demonstra que a aparência (isto é, a manifestação do particular, o *existente*) é insuficiente. Bem entendido, não se trata de pressupor uma diferença entre aparência e essência, entre o particular e o universal, entre o existir e o ser: a própria reflexão revela essa diferença e sua relação intrínseca.

Em outras palavras, pode-se dizer que a especulação hegeliana opera, em todos os níveis, uma dialética de cisão e movimento de superação da cisão. O ser se objetiva; ao objetivar-se, nega-se, estranha-se e revela suas insuficiências; mas, ao revelá-las, apresenta, igualmente, os meios de superá-las dialeticamente, suprassumi-las⁵ (*aufheben*). Em linhas gerais, este é, para Hegel, o movimento da Cultura (*Bildung*), ou do Espírito em sua efetivação. É essa experiência de si do Espírito que, materializada nas ações humanas, confere, em última análise, o *sentido* procurado pela *Filosofia da História*. O sujeito hegeliano não é uma consciência-de-si que apreende o tempo, mas é o próprio movimento temporal da consciência no desenvolvimento de sua consciência-de-si – é a Razão na História.

Desse modo, Hegel enxerga as grandes civilizações como estágios necessários que o Espírito, em seu auto-movimento, precisou ultrapassar para adquirir a consciência da liberdade e efetivar essa consciência subjetiva, ou seja, adequar o conceito à verdade. Em suma, a história, assim compreendida, nada mais é do que o processo pelo qual o Espírito sai de si, estranha sua objetivação (a Natureza), mas na sequência supera esse estranhamento, reconhecendo-se a si mesmo como fonte do

real (é a tomada de consciência da liberdade). Tudo o que se passa a partir de então, por conseguinte, concorre para um único e mesmo fim: a reconciliação do Espírito consigo mesmo. Esta reconciliação, por sua vez, será preferencialmente decifrada a partir do âmbito da “vida ética”, momento do “Espírito objetivo”, tal como concebido, por exemplo, já na *Filosofia do Direito*.

Entretanto, vale fazer a seguinte ressalva, proposta por Bouton:

A obra da história não surge em quaisquer condições e em qualquer momento. Pelo contrário, o espírito de um povo só pode engendrar uma obra histórica se ele se encontrar nisso que podemos chamar uma situação histórica, que constitui, nesse sentido, o material da história. Qual é sua natureza? Podemos destacar três situações na vida ética de um povo. 1) O estado ‘apolítico’, que designa a vida dos povos ou tribos (*peuplades*) antes de se organizarem no Estado, é desprovida de história, pois, sinônimo de inércia ou de violência, ele não tem duração, nem liberdade. O estado ‘político’, instaurado por um Estado, tem duas modalidades. 2) Em tempos de florescimento e de prosperidade, o povo não conhece crise maior, vive em um estado ‘anistórico’ (*anhistorique*), no sentido de que os períodos de felicidade são ‘páginas brancas’ em sua história. Mas, a vida ética contém em potência, justamente por ser concebida como uma obra (*œuvre*), a possibilidade de uma história interior ou mundial. 3) Em tempos de crise ou depressão, o estado político torna-se um estado ‘histórico’, que se define por sua situação específica. Toda situação de crise – guerra civil, guerra contra outro estado, revolução, crise econômica etc. –, é uma situação histórica, porque ela confronta o povo a um evento comum, e implica uma ruptura na vida ética (BOUTON, 2004, p. 142).

Enfim, é no âmbito da vida ética, ou seja, do Estado, que o sentido histórico se revela de fato. Mas, antes de adentrar a esse domínio, uma indagação incômoda termina por se impor: se, como sugere Hegel, é o Estado quem aparece como parâmetro das transformações do curso histórico, há na história algum lugar para o indivíduo?

III

A pergunta acima se coloca porque, novamente segundo o comentarista francês, “sem os indivíduos, notadamente sem aqueles que Hegel chama de ‘grandes homens’, a situação histórica permanece incoativa, no estado de simples possibilidade” (BOUTON, 2004, p. 143). Por outro lado, porém, “sem a situação, o indivíduo absolutamente não pode criar o menor evento histórico. Hegel põe em evidência o papel irredutível da situação, que na história prima sobre o indivíduo isolado, não importa seu grau (*rang*)” (BOUTON, 2004, p. 143-4).

Sendo assim, para melhor entender como pensar o indivíduo no curso histórico, é preciso notar que, após determinar a natureza do Espírito como liberdade, Hegel passa a se ocupar com os meios de realização desse princípio. Em outras palavras, como a liberdade se produz no mundo e, ato contínuo, revela-se a si mesma na história.

Até aqui, a liberdade foi analisada apenas como um princípio geral e abstrato: uma verdade subjetiva, ainda não efetivada. Com efeito, o Espírito só pode se manifestar na história por meio da *atividade humana*. A história é “*l’œuvre de l’esprit*”, como assinala Bouton (cf. 2004, p. 133 e ss.). A liberdade é um conceito interior e só ganha existência, ou seja, torna-se algo exterior, determinado, por meio

das ações dos indivíduos. “Apenas por meio dessa atividade”, explica o filósofo, “é que esse conceito e as suas próprias determinações serão concretizados, pois eles não vigoram diretamente por si mesmos” (HEGEL, 1999, p. 27).

Surge, conseqüentemente, uma nova indagação: o que mobilizaria a atividade humana? Sempre de acordo com Hegel, a “atividade que os mobiliza, que lhes dá a existência, é a necessidade, o instinto, a tendência e a paixão do homem” (HEGEL, 1999, p. 27). É a vontade subjetiva – a mesma tomada como ponto de partida da *Filosofia do Direito*, aludida anteriormente – que age efetivando o conceito do Espírito. Para tanto, ela exige uma dimensão própria que lhe alimenta: a *satisfação*.

Afirmar que é pela vontade subjetiva que o Espírito se exterioriza e ganha existência, significa dizer que é por intermédio de atividades nas quais o indivíduo busca satisfazer suas necessidades e desejos próprios que a história se desenrola. “Eis aí o direito infinito do sujeito: encontrar satisfação em sua própria atividade e trabalho” (HEGEL, 1999, p. 27). Sem a possibilidade de satisfação dos interesses particulares, da meta posta por cada indivíduo subjetivamente, não haveria ação⁶. Logo, pode-se dizer que, “tomando o interesse como paixão (...), de maneira geral, (...) nada de grande acontece no mundo sem paixão” (HEGEL, 1999, p. 28). Trata-se de dois momentos que intervêm no objeto: sua ideia e a paixão que move o indivíduo: o “centro concreto de ambos”, acrescenta Hegel, “é a liberdade moral no Estado” (HEGEL, 1999, P. 28), que será destacada na próxima seção.

Por ora, convém observar que, conquanto a atividade humana tenha imediatamente um conteúdo subjetivo, particular, ela se relaciona de modo mediato com o universal: “o universal está nos fins particulares e realiza-se por intermédio deles” (HEGEL, 1999, p. 30). De um lado, uma ação tem desdobramentos que se encontram para além da consciência ou da intenção de seu autor. De outro, complementarmente, se orienta por concepções morais, jurídicas, políticas etc. que são universais (materializadas nas leis e costumes de um Estado, por exemplo).

Essa relação entre o fim particular e o objetivo universal da história do Espírito no mundo se revela de modo mais nítido nas “relações históricas”, nas quais surgem os “indivíduos históricos universais”, como Alexandre da Macedônia, Júlio César ou Napoleão Bonaparte. A ideia não é nova, e também já aparecia descrita na parte final da *Filosofia do Direito*: “No termo de todas as ações, e até dos acontecimentos da história, encontram-se indivíduos que, na qualidade de subjetividades, realizam a substância” (HEGEL, 1997, p. 310, §348), dizia Hegel naquele momento. Agora, o filósofo reitera: “os grandes homens da história” são aqueles “cujos fins particulares contêm o substancial que é a vontade do espírito universal” (HEGEL, 1999, p. 33).

Não obstante, também estes “heróis” não seriam conscientes da universalidade de suas ações: “Os grandes homens buscavam apenas a própria satisfação e não satisfazer os outros” (HEGEL, 1999, p.33). Ocorre que sua satisfação não é a mesma do ser humano comum. Os indivíduos históricos procuram uma satisfação qualitativamente superior, “na forma de glória imortal” (HEGEL, 1997, p. 310, §348), por exemplo, enquanto a grande maioria encontra sua realização no âmbito exclusivo de sua vida privada.

Tais indivíduos não tinham nos seus objetivos a consciência da *ideia*, mas eram homens práticos e políticos. Porém, eram também pensadores que tinham a visão do que era necessário e do que era oportuno. Tal era a verdade de sua época e do seu

mundo, a próxima raça que já estava contida neles. Sua tarefa era conhecer esse valor geral, o próximo e necessário nível mais elevado do seu mundo, transformá-lo em seu objetivo e nele concentrar sua energia (HEGEL, 1999, p. 33).

Bem entendido, contudo, não se trata de abordar esses indivíduos histórico-universais por um prisma psicológico. Porque são privilegiados “administradores do espírito universal”, fizeram o que fizeram – independentemente do julgamento moral que se possa tecer a respeito –, não por características puramente subjetivas, mas por sua posição especial no curso do mundo – sendo assim, seguidos pelos demais⁷.

O interesse particular da paixão é, portanto, inseparável da participação do universal, pois é também da atividade do particular e de sua negação que resulta o universal. É o particular que se desgasta em conflitos, sendo em parte destruído. Não é a ideia geral que se expõe ao perigo na oposição e na luta. Ela se mantém intocável e ilesa na retaguarda. A isso se deve chamar *astúcia da razão*: deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmativa. O particular geralmente é ínfimo perante o universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A ideia recompensa o tributo da existência e da transitoriedade, não por ela própria, mas pelas paixões dos indivíduos (HEGEL, 1999, p. 35).

É a “astúcia da Razão” (*List der Vernunft*), portanto, que dá a luz a esses indivíduos portadores das determinações universais do espírito de uma época, enquanto veículos da “vontade geral”, universal⁸. É ela, ato contínuo, que colocaria as dores e as paixões humanas a seu serviço, isto é, a serviço de sua realização. Em outros termos, como resume Herbert Marcuse, “os indivíduos morrem e fracassam; a ideia triunfa e é eterna” (MARCUSE, 2004, p. 203).

Mas, se é assim, o que justificaria esse protagonismo dos “grandes homens” na história? Christophe Bouton explica do seguinte modo:

Trata-se primeiramente do caráter individual do agir. Para Hegel, toda ação está necessariamente ligada a um indivíduo determinado perseguindo seu próprio interesse. Mesmo sob a forma histórica, que é coletiva, a ação verifica este princípio: ‘o que é ativo é sempre individual. É por isso que a obra (*l’œuvre*) universal da história só pode ser realizada (*accomplie*) pela mediação de indivíduos concretos de carne e sangue, que são sua ponta de lança (*fer de lance*). Encontramos, sob outra forma, o silogismo do indivíduo estudado em relação ao Estado [indivíduo – singular; sociedade civil – particular; Estado – universal – V.S.]. O princípio universal do qual o espírito de um povo é o portador – uma nova constituição, por exemplo – só pode se instaurar na realidade graças aos indivíduos: // U (o princípio universal) – S (os indivíduos atores da história) – P (a realidade). A história obedece a um princípio segundo o qual ‘o universal deve se realizar pelo particular’. A ação do indivíduo deve, ela mesma, ser mediada por seu interesse particular, sua paixão, se é verdade que ‘no agir, sou eu mesmo, é meu próprio fim que busco realizar’. O universal se encarna nos indivíduos pela mediação das paixões particulares, a ambição, a sede de poder e de renome etc., que conferem à ação histórica toda sua energia. Obtemos, assim, um silogismo da paixão do tipo U-P-S: U (o princípio universal) – P (a paixão) – S (o indivíduo). A teoria da paixão longe de suprimir o papel do indivíduo [logo, sua liberdade – V.S.], pelo contrário, o confirma, pois o segundo silogismo visa tornar o primeiro possível. A paixão é aquilo pelo qual o universal se manifesta no indivíduo, que serve seu interesse pessoal, ao mesmo tempo em que realiza a obra da história em sua dimensão universal (BOUTON, 2004, p. 146-7).

Isso não significa que *apenas* os “grandes homens” sejam sujeitos da História: por trás do indivíduo histórico, sempre há *os* indivíduos. O ponto a se realçar é que,

na perspectiva adotada por Hegel, conforme já assinalado *en passant* no início deste artigo, à filosofia cumpre tão somente registrar “os atos do espírito dos povos. As formas individuais de que ele se revestiu no domínio exterior da realidade poderiam ser abandonadas à historiografia” (HEGEL, 1999, p. 63).

IV

Até aqui, Hegel determinou a natureza do Espírito e, na sequência, tratou dos meios para a sua realização na história. Surge, agora, a necessidade de se ocupar finalmente da “vida ética”, da “moralidade objetiva”, em suma, do papel do Estado, em sua concepção histórica.

Trata-se do “momento material”, no qual “a ideia realizada pela atividade humana ganha configuração existencial” (PRADO, 2010, p. 105). De acordo com Hegel, o Estado é a realidade na qual “o indivíduo tem e desfruta a sua liberdade, como saber, crença e vontade do universal” (HEGEL, 1999, p. 39).

Conforme já havia definido a *Filosofia do Direito*, o Estado é o “conjunto moral”, “a vida real e ética”, “unidade do querer universal, essencial, e do querer subjetivo” (HEGEL, 1999, p. 39).

O Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe. No costume tem o Estado a sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade (...). O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever (HEGEL, 1997, p. 216-7, §257-8)⁹.

Em outras palavras, é a realização da liberdade, objetivação existencial da Ideia, do Espírito. É, por conseguinte, a encarnação daquilo que já foi mencionado como sendo o “Espírito do povo”.

Nesse sentido, convém mais uma vez recuperar que, desde seus escritos de juventude, passando pela *Fenomenologia do Espírito*, Hegel observava que o universal só pode se efetivar (isto é, realizar seu conceito) através de suas expressões particulares, isto é, por meio de algo *determinado*. Assim, explica Jean Hyppolite, “a história será a dialética dos povos, porque o povo é uma encarnação concreta, uma realização individual do espírito. É ao mesmo tempo uma totalidade e uma individualidade” (HYPPOLITE, 1995, p. 46). É apenas sob uma forma determinada, dotada de certa finitude e transitoriedade, que o Espírito pode se encarnar em um povo particular, efetivar-se por meio das múltiplas ações dos indivíduos singulares, com destaque ao “indivíduo histórico”, e avançar na própria tomada de consciência de sua liberdade¹⁰.

Com efeito, o conceito de “Espírito do povo” permite articular o papel do “grande homem” e dos indivíduos na história: “[O] Espírito que está mais adiante é a alma interior de todos os indivíduos, a interioridade inconsciente que os grandes

homens tornam consciente. É por isso que os outros seguem esses guias de almas, por sentirem neles a força irresistível do seu próprio espírito vindo ao seu reencontro” (HEGEL, 1999, p. 33).

Assim, quando Hegel fala de “Espírito”, está se referindo a nós mesmos, os indivíduos e os povos. O espírito do povo, enquanto razão encarnada, reflete a consciência que uma sociedade tem de si mesma, particularmente em seus costumes, leis, na religião, na filosofia, através dos quais fixa seus objetivos e seus interesses fundamentais¹¹.

Por conseguinte, “a vida ética passa de um ‘regime anistórico (*anhistorique*)’ a um ‘regime histórico’ desde que se encontra em uma situação de crise, que acarreta rupturas e mudanças. Contudo, apenas essa situação não é suficiente; ela apenas abre a possibilidade da história. Para que esta seja realizada, são ainda necessários três elementos indissociáveis, o grande homem, o povo e o espírito, que são os autores da história” (BOUTON, 2004, p. 151).

Logo, o que se poderia chamar, em um tom fenomenológico-existencial, de “situação histórica” – o conjunto das condições que tornam possível uma mudança – é a forma que assume a necessidade na história. Se, por um lado, a história é uma obra, por outro, isso jamais significa, para Hegel, que os indivíduos possam produzi-la com toda a liberdade.

A ideia de situação histórica demarca a fronteira que separa a concepção prática de uma representação ‘poética’ da história, segundo a qual tudo conduz ao livre arbítrio dos homens, supostamente fadados a ‘fabricar’ seu destino. (...) A teoria da astúcia da razão, desembaraçada de toda referência à finalidade externa, tem por meta sublinhar os limites da liberdade em ‘regime histórico’, e não negar sua existência. Os homens são coautores da história, mas sua potência de agir é limitada, tanto pela situação histórica, quanto pelo descompasso existente entre o objetivo perseguido e a ação efetivamente realizada (BOUTON, 2004, p. 165).

Com efeito, recuperando algo já apontado anteriormente, “na história universal, resulta das ações humanas algo além do que foi intencionado. Por meio de suas ações os seres humanos conseguem o que querem de imediato. Porém, ao concretizar seus interesses, eles realizam algo mais abrangente; algo que se oculta no interior de suas ações, mas que não está em sua consciência ou em sua intenção” (HEGEL, 1999, p. 31)¹².

Retornando a atenção ao Estado, é preciso sublinhar que o fim do Estado, para Hegel, é garantir a vontade subjetiva, a liberdade, quer dizer, “que vigore o substancial na atividade real do homem e em sua atitude moral, que ele exista e se conserve em si mesmo” (HEGEL, 1999, p. 39). Assim, o Estado reflete aquela harmonização entre a vontade subjetiva e a vontade objetiva, entre o particular e o universal, mencionada anteriormente. “O indivíduo que vive nessa união tem uma vida moral, ele possui um valor que consiste apenas nesta existência real” (HEGEL, 1999, p. 39).

Assim, o Estado é o domínio no qual vida pública e vida privada se conciliam. Não se trata de um limite à liberdade – como supõe a teoria política liberal –, mas de uma condição para sua realização, como já se podia extrair da “dialética da vontade livre” descrita na *Filosofia do Direito*: “todo o valor que o homem possui, toda realidade espiritual, ele só o tem mediante o Estado” (HEGEL, 1999, p. 40). Eis, portanto, o agenciamento que caracteriza a teodiceia histórica hegeliana: o Estado é

uma encarnação particular do universal, isto é, do próprio Espírito. “O universal no Estado está em suas leis, suas disposições racionais e universais. O Estado é a Ideia divina como ela existe sobre a terra” (HEGEL, 1999, p. 40).

O curso da história universal revela, segundo Hegel, que os indivíduos e os povos são momentos transitórios: seres humanos nascem e morrem, impérios surgem e desaparecem, sempre de acordo com as determinações do espírito da época. Logo, a história nada mais é do que um incessante devir, presidido por uma lógica dialética imanente a seu “motor”, isto é, a vida do Espírito. Como explica Hyppolite:

a história do mundo é a tensão trágica, segundo a qual a vida infinita imanente às suas manifestações exige de cada uma delas uma superação incessante de si mesma. Cada uma exprime e não exprime o absoluto. É por isso que cada uma morre e se transforma. É na reconciliação com o seu destino que o espírito se eleva verdadeiramente à liberdade (HYPPOLITE, 1995, p. 91).

Como se pode logicamente depreender, e ainda fiel à influência iluminista, Hegel concebe essa trajetória como um *progresso*:

De modo geral, há muito que as mudanças que ocorrem na história são caracterizadas igualmente como um progresso para o melhor, o mais perfeito. As transformações na natureza, apesar da diversidade infinita que oferecem, mostram apenas um ciclo que sempre se repete. Na natureza, ‘nada de novo sob o Sol’ é produzido, e o jogo polimórfico de suas estruturas acarreta certa monotonia. Apenas nas transformações que acontecem no campo espiritual surge o novo. Esse fenômeno do espiritual mostra, de maneira geral, no caso do homem, uma determinação diferente da dos objetos naturais, nos quais sempre se manifesta um caráter único e estável, para o qual reverte toda mudança, vale dizer, uma capacidade *real* de transformação, e para melhor – um impulso de *perfectibilidade* (HEGEL, 1999, p. 53).

Isso significa que, em linhas gerais, a história, como movimento racional, avança, passando por diversos estágios em direção à liberdade, ultrapassando o imperfeito em direção ao perfeito – ainda que este processo seja eventualmente atravessado por regressos momentâneos ou pontuais. Contudo, e não obstante os povos, as culturas e, portanto, as transformações históricas, serem múltiplas, Hegel encontra neles um elemento unificador e racional: a busca pela liberdade. Nas palavras do autor, a história do mundo “representa, pois, a *marcha gradual* da evolução do princípio cujo *conteúdo* é a consciência da liberdade” (HEGEL, 1999, p. 55). Por conseguinte, a cada momento da História corresponde um determinado grau de consciência dessa liberdade¹³. Essa marcha, importa sempre recuperar, é dialeticamente inteligível. Trata-se de uma evolução a partir das contradições e antagonismos entre indivíduos e entre povos; obra, enfim, de um paciente trabalho do negativo imanente à própria vida do Espírito.

V

Esgotadas essas observações conceituais, que delineiam a perspectiva de uma “história filosófica”, convém acrescentar que a maior parte do texto agrupado sob o nome *Filosofia da História* é dedicada à análise concreta do percurso histórico do Espírito, isto é, a aplicação da lógica à história empírica. Esta, por sua vez, foi dividido por Hegel em quatro estágios, os quais serão brevemente descritos na sequência. Seu encadeamento, convém sempre reforçar, é orientado pela ampliação

da consciência de liberdade dos povos. Assim, o seguinte trajeto se delineia: o mundo oriental, no qual apenas um sabe e se reconhece como livre; o mundo antigo, no qual a consciência de liberdade amplia-se, e alguns homens são livres; e finalmente, o mundo germânico, em que a liberdade se universaliza.

Nesse sentido, nota Hegel, a história universal (ou seja, aquelas dos povos que formaram um aparato estatal e uma tradição historiográfica escrita) “vai do leste para o oeste, pois a Europa é o fim da história universal, e a Ásia é o começo” (HEGEL, 1999, p. 93). O oriente é, portanto, “a infância da história. (...) A magnificência da concepção oriental consiste no sujeito único como substância à qual tudo pertence, de sorte que nenhum outro sujeito tenha existência separada ou se reflita em sua própria liberdade subjetiva” (HEGEL, 1999, p. 94).

Os orientais (chineses, egípcios, hindus), diz Hegel, não têm ainda conhecimento da liberdade como essência do mundo humano. E, dessa ignorância, surge a impossibilidade de concretizá-la. “Eles sabem apenas que só um ser humano é livre, mas por isso mesmo tal liberdade é apenas arbitrariedade, barbárie e embrutecimento reprimidos, ou suavidade da paixão, mansidão dessa mesma paixão que é apenas contingência da natureza ou capricho. Esse único é, conseqüentemente, um déspota, e não um homem livre” (HEGEL, 1999, p. 24).

Dentro do mundo oriental, o Império Persa representa um ponto de inflexão: por um lado, ele “é um império no sentido moderno no termo” (HEGEL, 1999, p. 159). Ali, “começa o princípio do livre espírito oposto à naturalidade, e essa existência natural murcha afunda. O princípio da divisão da natureza está no império persa; por isso, ele é mais elevado que aqueles mundos mergulhados na natureza. A necessidade do progresso assim se concretizou, o espírito abriu e precisa realizar-se” (HEGEL, 1999, p. 185). Por outro lado, porém, a forma como sua dominação foi construída representou, ao mesmo tempo, causa de sua grandeza e de sua ruína. Explica-se.

O Império Persa era constituído por muitos Estados (Síria, Fenícia, Egito) que, conquanto dependentes entre si, puderam manter sua própria individualidade, isto é, seus costumes e seus direitos (cf. HEGEL, 1999, p. 159). Alguns, inclusive, chegaram a manter reis próprios. Ora, precisamente pelos inevitáveis conflitos advindos dessa posição, os persas não obtiveram reconhecimento da legitimidade de sua dominação. Seu Império, efetivamente, “não chegou a constituir politicamente um espírito” (HEGEL, 1999, p. 185). Do ponto de vista histórico, como “unidade desorganizada e não-concreta de oposições disparatadas”, a Pérsia só poderia sucumbir “diante da organização grega”. Nada de surpreendente, porquanto “o princípio superior sobrepôs-se ao inferior” (HEGEL, 1999, p. 185). Com efeito, é na Grécia que o agregado de elementos que compunha a Pérsia obteve sua “sublimação”. Ou seja, foi lá “que o espírito se aprofundou em si mesmo, venceu as particularidades e com isso se libertou” (HEGEL, 1999, p. 185).

Nas palavras de Hegel, a Grécia “é o substancial que é, ao mesmo tempo, individual” (HEGEL, 1999, p. 191). Leis, costumes, arte – o infinito – estão ligadas ao indivíduo – o finito –, não como uma força estranha, mas como produto do exercício da liberdade. O espírito grego, contudo, ainda não é absolutamente livre. Quer dizer, ainda não é “a ideia de que o *eu* é a base de tudo” (HEGEL, 1999, p. 200), logo, independência em relação ao mundo natural, mas é a “natureza transformada em espiritualidade” (HEGEL, 1999, p. 201).

Não obstante, se, por um lado, “o espírito grego é esse escultor remodelador”, que modifica a natureza, e cujas criações são obra humana, por outro, essas criações tornam-se “a eterna verdade e os poderes do espírito em si e por si” (HEGEL, 1999, p. 201). Surge, aqui, a ideia de uma harmonia entre o domínio humano e o divino, porque é nessa criação assumida como natural que o grego se realiza¹⁴.

Assim determinada, é a bela individualidade que constitui o ponto central do caráter grego. São as radiações particulares, onde esse conceito se realiza, que devem ser abordadas mais precisamente. Todas elas constituem obras de arte. Podemos concebê-las como uma criação tríplice: como a obra subjetiva, ou seja, como a formação do próprio homem; como a obra objetiva, isto é, como a formação do mundo dos deuses; e, finalmente, como a obra política, a forma da constituição e dos indivíduos nela (HEGEL, 1999, p. 202).

A propósito deste último elemento, importa destacar que Hegel reconhece a democracia como plenamente conforme ao espírito grego. Contudo, como se sabe, a democracia grega era restrita a uma camada da sociedade, que gozava do direito à cidadania e, por conseguinte, à participação política. Por isso, nota-se um avanço do Espírito aqui em relação à sua consciência de liberdade, mas ainda não um estágio final. Se, no mundo oriental, apenas um indivíduo – o déspota – é livre, agora, no mundo grego, alguns (na prática) o são.

Todavia, em que pese a “bela unidade ética” do povo grego, ela também se desfez. A causa da decadência grega, Hegel identifica fundamentalmente no surgimento, no âmago daquela cultura, da “liberdade subjetiva” – a autonomia da pessoa privada. Na *Filosofia do Direito* (cf. HEGEL, 1997, p. 169-70, §185 – nota), o autor, analisando *A República* de Platão, observava que, mais do que um modelo ideal, a obra platônica representaria a *verdade* do mundo grego, sua elevação ao domínio conceitual. A Cidade-Estado, enquanto um todo harmonioso que desconhece a cisão e a alienação, não podia suportar o surgimento da particularidade (o interesse privado, a propriedade). Segundo Hegel, a proposta platônica deveria ser lida como a tentativa de conter o mal – inevitável em face da “bela individualidade” oriunda do próprio espírito grego – antes que este se alastrasse. Contudo, tratava-se de uma tentativa marcadamente impotente: só podia opor à particularidade o Estado substancial, dele excluindo, portanto, seu próprio embrião (a saber, a propriedade privada e a família) e, em seu desenvolvimento futuro, a livre disposição de ser e a escolha profissional.

Ocorre que, para Hegel, o particular se realiza no universal, isto é, na eticidade da comunidade ético-política. Sendo assim, o interesse privado não poderia vir à tona enquanto não houvesse plena consciência de seu princípio, quer dizer, da liberdade subjetiva – o que aconteceria apenas mais tarde, no mundo romano e com o cristianismo. Por isso, para os gregos, o avanço da consciência da liberdade subjetiva significou sua ruína.

Já em Roma, o processo se dá de modo inverso: é sobre a ideia da liberdade subjetiva que a cultura romana – e seu poder político – se erguem.

No princípio grego, vimos a espiritualidade em sua alegria, em sua vivacidade, e em seu prazer. O espírito ainda não havia se recolhido na abstração, ainda estava cheio de elementos naturais e da particularidade dos indivíduos; por isso, as virtudes dos indivíduos tornaram-se obras-de-arte morais. A personalidade moral abstrata e universal ainda não existia, pois o espírito precisava transformar-se primeiro nessa

forma da universalidade abstrata que exerce rigorosa disciplina sobre a humanidade. Em Roma, encontramos principalmente a livre universalidade, essa liberdade abstrata que, por um lado, coloca o estado abstrato, a política e o poder acima da individualidade concreta – subordinando esta totalmente – e, por outro lado, cria perante essa universalidade a personalidade – a liberdade do eu em si, que precisa ser diferenciada da universalidade (HEGEL, 1999, p. 239).

A universalidade abstrata acima referida, cuja função é determinar a personalidade, diz respeito ao *direito positivo*. Com seu aparecimento, opera-se uma cisão: a universalidade política para si e a liberdade abstrata do indivíduo em si mesmo. Em outros termos, um mundo político-jurídico objetivo, e um mundo moral subjetivo. Ambos, inicialmente, foram compreendidos na forma da própria interioridade. Mas, como consequência, o fosso entre a individualidade e o Estado se ampliou profundamente. Os direitos formais que constituíam a *persona* converteram-se em um individualismo insustentável à luz do princípio patriótico de preservação da *res pública*. “Os cidadãos tornaram-se estranhos ao Estado, pois não encontravam nenhuma satisfação objetiva nele, e os interesses particulares não seguiram a mesma direção que os gregos criaram perante a iminente decadência da realidade, como as maiores obras na pintura, escultura, poesia, e, especialmente, na filosofia” (HEGEL, 1999, p. 265).

A ampliação dos direitos civis – pode-se citar a participação popular nos “tribunos da plebe”, por exemplo – não foram suficientes para evitar o declínio provocado pela retração crescente dos indivíduos em suas vidas e interesses particulares – inclusive daqueles encarregados de comandar o aparato estatal. Como já assinalado na *Fenomenologia do espírito*, o direito romano tem forte viés “individualista”. Ou seja, “ganha um caráter universal, e o indivíduo é reconhecido, mas o que nele é reconhecido é a pessoa abstrata, a máscara do homem vivo e concreto. Passa a haver apenas um atomismo social” (HYPPOLITE, 1995, p. 33).

Ademais, neste “mundo infeliz” – infelicidade promovida pela cisão entre particularidade e universalidade –, a religião antiga deixa de fazer sentido. Por isso, ao mesmo tempo, essa retração abriu caminho para a consolidação do cristianismo, uma religião fundamentalmente privada. De fato, a pregação cristã enfatizava a interioridade do indivíduo como o caminho para a glória e salvação eternas, independentemente das turbulências vividas externamente no âmbito do Império¹⁵ – em certa medida, registre-se, dialogando com um ideal típico do pensamento estoico, de notória influência na cultura romana.

Com efeito, o cristianismo apregoa – novamente em harmonia com os ideais estoicos, à parte a crença específica em um Deus transcendente – a universalidade da natureza humana criada por Deus. Todo indivíduo, independentemente de quaisquer outros fatores (sociais, políticos, econômicos etc.), é objeto da graça divina e pode ser recompensado pela bem-aventurança da vida eterna. “A rigor, o homem, já como homem e sem qualquer particularidade, tem valor infinito, e exatamente esse valor supera toda a particularidade do nascimento e da pátria” (HEGEL, 1999, p. 282).

Assim, à luz deste princípio, o cristianismo anunciava um novo estágio no processo de conscientização da essência do Espírito. Agora, não são apenas um ou alguns, mas *todos* os seres humanos que são essencialmente livres. Essa liberdade não se funda, portanto, no direito positivo – convencional – romano, mas na própria natureza da criação divina. Contudo, não será no domínio do Império que essa

liberdade universal se realizará. A própria perseguição aos cristãos, nos primeiros séculos de nossa era, refletiria a contradição entre os dois níveis de liberdade ali presentes, e cujo curso histórico, no entender de Hegel, se encarregará de reconciliar. Com efeito, será no *mundo germânico* que este processo encontraria sua efetiva possibilidade de realização.

VI

Ao denominar esse novo e mais elevado estágio do Espírito como “mundo germânico”, Hegel dá margem a um quase inevitável equívoco por parte de seus leitores. É que, ao contrário do que possa parecer à primeira vista, não se trata de compreender, com essa denominação, um fenômeno restrito à Alemanha (ou à Prússia). Antes, Hegel se refere ao conjunto da Europa Ocidental, cujos povos formadores (visigodos, ostrogodos, francos, saxões, vândalos, bretões) foram determinantes na queda do Império Romano Ocidental, e pioneiros na formação dos modernos Estados nacionais.

Assim, a fração ocidental do continente europeu, ou mundo germânico, representa “o espírito do mundo moderno, cujo fim é a realização da verdade absoluta como a infinita autodeterminação da liberdade, que tem por conteúdo a sua própria forma absoluta. A determinação dos povos germânicos é o tornar-se sustentáculo do princípio cristão” (HEGEL, 1999, p. 291).

Se, em Roma, a liberdade subjetiva foi o ponto de apoio da construção de seu aparelho estatal, mas, na sequência, converteu-se em um formalismo que afastava o indivíduo da vida pública, no mundo germânico, a reconciliação entre ambas as esferas torna-se finalmente possível. Mais precisamente, trata-se da reconciliação do Espírito com a realidade, a adequação do conceito com sua verdade efetivada.

Assim, o princípio da Idade Moderna, que se consolida após a reação que atravessa a Idade Média, é a subjetividade. Como esclarece Scaldaferrero:

Hegel havia mostrado como a liberdade subjetiva já havia surgido de forma embrionário no interior do mundo grego, como ela se desenvolveu num formalismo vazio no mundo romano e como no cristianismo ela se configurou como interioridade que permite uma elevação até a divindade. Mas é só na modernidade que a subjetividade realizou em ato tudo o que ela era em potência, não ficando somente na interioridade da religião, mas se exteriorizando (SCALDAFERRO, 2009, p. 220-1).

Nesse ponto, o comentador supracitado recupera uma passagem esclarecedora de Habermas, cuja transcrição na íntegra é apropriada:

De modo geral, Hegel vê os tempos modernos caracterizados por uma estrutura de autorrelação que ele denomina subjetividade (...). Quando Hegel caracteriza a fisionomia dos novos tempos (ou do mundo moderno), elucida a “subjetividade” por meio da “liberdade” e da “reflexão”¹⁶. (...) Nesse contexto a expressão subjetividade comporta sobretudo quatro conotações: a) individualismo: no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões; b) direito de crítica: o princípio do mundo moderno exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; c) autonomia da ação: é próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos; d) por fim a própria filosofia idealista: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apreenda a ideia que se sabe a si mesma (HABERMAS, 2000, p. 26).

Três eventos são essenciais na configuração do mundo moderno, porquanto promotores do princípio da subjetividade: a Reforma Protestante, o Iluminismo e a Revolução Francesa. Em relação à primeira, foi graças à recusa da mediação da autoridade eclesiástica, portanto, pela defesa de um contato direto entre o sujeito individual e o divino, que se fixou a tese de que “o homem está determinado por si mesmo a ser livre” (HEGEL, 1999, p. 346).

Aqui se encontra o novo e último lema em torno do qual os povos se reúnem: a bandeira do *espírito livre*, que em si mesmo está na verdade – e só nela. Essa é a bandeira à qual servimos e que carregamos. Daquela época até nossos dias, nada mais se realizou ou deve se realizar a não ser cultivar esse princípio no mundo – já que a reconciliação em si e a verdade também se tornam objetivas, segundo a forma. Até a cultura pertence à forma; a cultura é a confirmação da forma do universal, e isso é o próprio pensamento. O direito, a propriedade, a moralidade objetiva, o governo e a constituição, entre outras coisas, têm agora que ser determinados de maneira universal para que sejam adequados e razoáveis ao conceito da livre vontade. Só assim o espírito da verdade pode surgir na vontade subjetiva, na atividade particular da vontade. Se a intensidade do livre espírito subjetivo decide-se pela forma da universalidade, então o espírito objetivo pode se manifestar. Nesse sentido, é preciso compreender que o Estado foi constituído na religião. Estados e leis não são mais do que o surgimento da religião nas relações da realidade (HEGEL, 1999, p. 346).

O Iluminismo representa a determinação da subjetividade nas manifestações da cultura moderna. A ciência objetiva e desencanta a natureza, liberando o ser humano das amarras do medo e da superstição, típicas do período medieval. Os preceitos morais, por seu turno, são concebidos de tal forma a preservar a liberdade individual, e a vontade subjetiva universaliza sob a forma da autonomia das leis universais. Finalmente, a arte moderna, cuja expressão maior, para Hegel, seria o romantismo, é inteiramente pautada, tanto em relação à forma quanto ao conteúdo, pela interioridade reiterada pelo espírito moderno¹⁷.

Finalmente, a Revolução Francesa, com a “Declaração dos direitos humanos” e, depois, com o “Código Napoleônico”, rechaçam a submissão do sujeito às leis divinas ou ao peso da tradição, enfatizando o princípio da vontade autônoma como elemento fundante do Estado.

Assim, somente no mundo germânico o Espírito – a ideia divina – completou seu desenvolvimento e a liberdade pôde se realizar. Por isso, o mundo germânico (cuja expressão política maior seria a monarquia constitucional prussiana¹⁸) representa a reconciliação do Espírito consigo mesmo, ou seja, a realização da Razão, da liberdade.

VII

Na *Filosofia do Direito*, Hegel dizia:

Os princípios do espírito de cada povo ficam essencialmente limitados à causa da particularidade em que possuem a sua objetiva realidade e a consciência de si enquanto indivíduos existentes. Por isso os seus destinos, os seus atos nas recíprocas relações constituem a manifestação fenomênica da dialética destes espíritos enquanto finitos. É em tal dialética que se produz o espírito universal, o espírito do mundo

enquanto ilimitado, e é ele que exerce, ao mesmo tempo, sobre esses espíritos o seu direito (que é o direito supremo) na história do mundo como tribunal do mundo (HEGEL, 1997, p. 306-7, §340).

Christophe Bouton explica que, afirmar que a história do mundo é o tribunal do mundo, implica dizer que a história universal é um processo (*Prozeß*), “no duplo sentido do termo: um processo temporal pelo qual o espírito progressivamente toma consciência de sua liberdade e instaura instituições políticas sempre mais conformes a essa ideia. E um tribunal encarregado de julgar os progressos desse processo e de condenar suas regressões” (BOUTON, 2004, p. 212-3). Numa palavra, trata-se de promover a “unidade entre o interior e o exterior”, como define Hyppolite (cf. 1995, p. 109-10).

À luz dessa ideia, impõe-se finalmente abordar a questão que motivava este artigo: se, no mundo germânico, o Espírito reconcilia-se consigo mesmo, porquanto “consciente de sua liberdade”; se agora ele quer “a verdade e a eternidade em si e por si universal” (HEGEL, 1999, p. 343), parece legítimo supor que este é o último estágio de desenvolvimento da história humana. Ou seja: o mundo germânico representaria o fim da história (*das Ende der Geschichte*)?

Essa é uma das teses mais comumente aceitas quando se trata do pensamento hegeliano. À primeira vista, nada mais lógico: se “a história universal nada mais é que o desenvolvimento do conceito de liberdade” (HEGEL, 1999, p. 373), a partir do momento em que esse desenvolvimento atinge o estatuto da universalidade, não haveria mais progresso possível.

Não obstante, algumas passagens de Hegel não autorizam uma conclusão tão apressada. Primeiramente, ainda na *Filosofia da História*, o filósofo afirma:

A América é, portanto, a terra do futuro, na qual se revelará, em tempos vindouros, o elemento importante da história universal – talvez a disputa entre a América do Norte e a do Sul. É uma terra de aspirações para todos os que deixam o museu de armas históricas da velha Europa. Menciona-se que Napoleão tenha dito: “*Cette vieille Europe m’ennuie*”. Cabe à América abandonar o solo sobre o qual se tem feito a história universal. O que nela aconteceu até agora nada mais é do que o eco do Velho Mundo, a expressão de uma vida estrangeira. Por ser a terra do futuro, a América não nos interessa aqui, pois, no que diz respeito à *história*, nossa preocupação é com o que foi e com o que é, e, em relação à filosofia, nos ocupamos do que não é nem passado nem futuro, mas do que, simplesmente, *é*, em existência eterna: a razão. E isso já é o bastante para nos ocupar. Deixando de lado o Novo Mundo e os sonhos que ele é capaz de suscitar, passemos ao *Velho Mundo*, isto é, ao palco da história universal (HEGEL, 1999, p. 79).

Essa talvez seja uma das passagens mais enigmáticas do pensamento hegeliano. Por ela, parece proibitivo afirmar categoricamente a ideia de um *Ende der Geschichte*. Ao final da mesma obra, há ainda a seguinte afirmação: “A consciência chegou até aqui, e esse é o principal momento da forma na qual o princípio da liberdade se concretizou” (HEGEL, 1999, p. 373). Se “chegou até aqui”, não parece despropositado pensar que a consciência poderia continuar a avançar – e o “Novo Mundo” seria este próximo passo.

Essa posição, aliás, sinaliza-se coerente com a dialética hegeliana. Afinal, o Espírito é inquietude, movimento, devir permanente. Mas, se o mundo germânico é a “principal forma” de concretização do princípio da liberdade, o que haveria a se realizar depois? O que poderia significar a expressão “abandonar o solo da História

universal” reputada ao continente americano? Eric Weil sugere indiretamente uma possível solução, ao analisar o conceito de Estado descrito na *Filosofia do Direito* e sua relação com a esfera da sociedade civil (*die bürgerliche Gesellschaft*).

Naquela obra, ao analisar a esfera econômica emancipada da vida privada, que constitui a sociedade civil, o “sistema de carências” no qual cada indivíduo se insere a partir de seus interesses particulares, Hegel notava, com peculiar perspicácia, que a dinâmica econômica vigente, ao mesmo tempo em que aumentava de modo inédito a capacidade produtiva por meio da divisão do trabalho e dos avanços técnicos, criava como resíduo inevitável uma massa de miseráveis. “Desto modo se mostra que, apesar do seu excesso de riqueza, não é a sociedade civil suficientemente rica, isto é: na sua riqueza, não possui a sociedade civil bens suficientes para pagar o tributo ao excesso de miséria e à sua consequente plebe” (HEGEL, 1997, p. 209, §245). Weil aborda este problema como se segue:

O que preocupa Hegel é antes de tudo o aparecimento dessa *multidão*, dessa *massa*, desse *populacho* que mantém relativamente ao Estado *o ponto de vista do negativo*, que constitui um *partido* no sentido próprio do termo [uma “facção”, diriam os federalistas norte-americanos – V.S.], uma oposição não quanto a questões de detalhe de técnica administrativa, a problemas de pessoas, mas quanto ao fundamento do Estado mesmo. Ora, e é este o ponto decisivo, a sociedade produz necessariamente esse populacho. (...) // Para empregar expressões mais correntes, a sociedade do trabalho nos marcos da apropriação privada dos meios de produção criou o proletariado, cuja existência é necessária para a acumulação dessa riqueza produtiva (...) // A sociedade é a causa do populacho. Ela não é responsável por isso, não o tendo querido – porque ela não pode querer; mas ela tampouco o sabe remediar, não oferece ela mesma em seu domínio o meio de remediá-lo. Pois ela não vai além da beneficência, da boa vontade, e não só a boa vontade não é suficiente para o Estado, que, enquanto organização racional, deve ser, na realização de seus objetivos, independente dos sentimentos e das opiniões de seus cidadãos, mas essa boa vontade agrava ainda mais o mal que ela deseja combater (WEIL, 2004, p. 100; 111; 113).

Diante dessa explicação, convém recuperar a concepção “orgânica” do Estado, tal como ela surge, por exemplo, na nota ao §303 da mesma obra. Ali, Hegel atesta que o Estado é, em sua essência, “uma organização de membros que são, por si mesmos, círculos e nunca, nele, qualquer momento pode se mostrar como uma massa inorgânica. A massa é composta de indivíduos: aquilo a que muitas vezes se chama povo é o que forma decerto um conjunto, mas apenas como multidão, quer dizer, como massa informe com movimentos e ações apenas elementares, irracionais, selvagens” (HEGEL, 1997, p. 280, §303 – nota).

Para bem compreender o ponto a seguir, é necessário destacar que, na primeira sentença do original, Hegel utiliza-se do verbo *sollen* (dever), ambigualmente traduzido na edição brasileira aqui utilizada como “poder”: „*Der Staat aber ist wesentlich eine Organisation von solchen Gliedern, die für sich Kreise sind, und in ihm soll kein Moment als eine unorganische Menge zeigen*“ (cf. HEGEL, online).

Com isso em mente, a palavra é novamente passada a Weil:

No Estado, dissera Hegel, ‘nenhum momento *deve* mostrar-se como multidão desorganizada’. O *deve* é, de fato, de sublinhar: pois não é perfeitamente inaceitável do ponto de vista hegeliano que um *dever* apareça no plano do Estado? Este não é precisamente a organização real da liberdade, a realidade da razão que ultrapassou a moral com suas regras que podem ser seguidas ou não? A simples palavra *deve* parece indicar que o Estado não é tão perfeito quanto *deveria* ser: que ele não está

organizado totalmente, em outras palavras, se ainda há indivíduos que não passam de *multidão* e *massa inorgânica*, o Estado, nesta medida, não está realizado (WEIL, 2004, p. 108-9).

Há aí uma nuance interessante. Conforme o movimento geral do pensamento hegeliano, seria de se supor que o diagnóstico preciso da existência da “plebe” como o fruto contraditório da sociedade civil enquanto tal, não acarreta em nenhum descompasso entre o plano filosófico e a realidade fática, porquanto Hegel acredita que a superação deste problema apenas poderia ocorrer no âmbito do conceito de Estado, enquanto encarnação da universalidade da Razão, domínio capaz de superar as contradições da vida privada¹⁹. Weil, porém, sugere outra interpretação:

nós sabemos o que falta ao Estado para que ele seja verdadeiramente o que pretende ser: ele *deve* ser moral no jogo de forças internacionais; *deve* propiciar a todos satisfação no reconhecimento, na segurança, na honra; ele *deve*: portanto, não o faz. Não se realizou a reconciliação entre as nações, nem no interior dos Estados; tanto no interior quanto no exterior, o estado de natureza, o estado de violência dominam, e o Estado nacional e soberano é incapaz de resolver os problemas da humanidade, assim como não consegue resolver os problemas dos homens. O Estado, que *deve* ser mais forte que a sociedade, é mais fraco que ela, o *conceito* de *homem* não se impôs no lugar da *representação* do homem, e a liberdade não venceu a necessidade (WEIL, 2004, p. 117).

Aquí, o autor parece seguir a interpretação – de Marcuse, por exemplo – segundo a qual a existência do proletariado atestaria *na prática* a não realização do ideal da Razão²⁰. Nesse sentido, complementa:

Uma nova forma se anuncia. (...) Qual será o conteúdo desta forma desconhecida e imprevisível, isso é, então, conhecido e previsível: a reconciliação do homem consigo mesmo na universalidade concreta da organização razoável – razoável, ou seja, feita para salvaguardar a propriedade do indivíduo como expressão concreta de sua vontade (não: a fortuna, que já no Estado atual se socializa), a família como lugar do sentimento e da confiança humana, a moral como santuário inviolável da consciência, a tradição nacional como o que dá à vida sua orientação e sua substância vivente. Não é ao Estado senhor do homem que pertence o futuro, mas ao homem que será homem, não apesar do Estado, mas no Estado, que não será organizado, mas se organizará, não em vista da força, mas em vista da liberdade e do valor infinito da individualidade (WEIL, 2004, p. 118).

Ora, em face dessa interpretação, parece legítimo indagar: representaria o continente americano o estágio do desenvolvimento do Espírito no qual o “fruto contraditório da sociedade civil” seria *na prática* resolvido? Logo, no qual a distância entre o que o Estado é e o que ele deve ser estaria finalmente superada? Em caso de resposta afirmativa, essa nova etapa se desenrolaria literalmente à luz de um “novo mundo”, em “palco” diverso daquele que serviu de solo para a história mundial até o presente, ou seria apenas um aprofundamento da realidade do mundo germânico?

Como o próprio comentador indica, em conformidade com o pensamento hegeliano, não caberia à filosofia presente oferecer uma resposta, pois apenas o devir histórico poderia trazer essa resposta, não o filósofo.

A missão da filosofia está em conceber o que é, porque o que é, é a razão. No que se refere aos indivíduos, cada um é filho do seu tempo; assim também para a filosofia que, no pensamento, pensa o seu tempo. Tão grande loucura é imaginar que uma

filosofia ultrapassará o mundo contemporâneo como acreditar que um indivíduo saltará para fora do seu tempo, transporá *Rhodus*. (...). Para dizermos algo mais sobre a pretensão de se ensinar como deve ser o mundo, acrescentemos que a filosofia chega sempre muito tarde. Como pensamento do mundo, só aparece quando a realidade efetuou e completou o processo da sua formação. (...). Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para rejuvenescer, mas apenas reconhece-la. Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta voo o pássaro de Minerva (HEGEL, 1997, p. XXXVII-XXXIX).

Ipsa facto, não cabe aqui, desde a perspectiva de Hegel, um julgamento definitivo acerca da leitura de Weil. O que se pode assegurar é que sua interpretação, articulada à intuição hegeliana acerca da novidade que o continente americano poderia representar no curso futuro da História (particularmente, é preciso sublinhar, os Estados Unidos), dão sustentação à percepção de que o “fim da História”, em Hegel, é uma tese mais complexa do que pode se supor à primeira vista. Logo, à questão, “fim da História ou prosseguimento”?, seria mais prudente reconhecer, como o faz Scadaferrro (cf. 2009, p. 229), que Hegel dá margem à defesa das duas perspectivas, porque incapaz de resolver a contradição entre a definição do método dialético como movimento incessante e a ambição de um sistema fechado sobre si mesmo. Assim, a depender do ângulo que se examine, tanto a Europa ocidental representava o período de maturação final do Espírito – a filosofia hegeliana, aliás, sendo sua expressão conceitual –, quanto a América, naquele momento, surgia como a terra do futuro. Tanto o Espírito reconheceu-se idealmente como liberdade universal na modernidade, quanto produziu uma sociedade na qual o conceito não se adequa perfeitamente à realidade factual. Para responder à pergunta título deste artigo: Razão realizada? Sim e não.

Essa posição dúbia, há de se admitir, pode soar incômoda diante da notória intenção hegeliana de construir um sistema de saber acabado acerca do real. Ao fim e ao cabo, porém, talvez essa contradição – como dito, aparentemente inevitável – ajude a compreender o destino posterior da filosofia de Hegel, tal como ele se desenharia já a partir das linhas divergentes assumidas por seus primeiros seguidores: de um lado, aqueles que se prenderão à conservação de um Sistema já plenamente realizado, sacrificando o movimento dialético; de outro, aqueles que abandonarão a perspectiva sistemática, e tomarão a racionalidade dialética, portanto, a inevitável transitoriedade do real, como *leitmotiv* de seu pensamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOUTON, Christophe. *Le procès de l'histoire – fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*. Paris : Vrin, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 4ª edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. 2ª edição. Trad. Maria Rodrigues e Harden. Brasília: Editora da UnB, 1999.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [online]. Disponível em: <http://www.cosmopolitanuniversity.ac/library/Hegel.Grundlinien.der.Philosophie.des.Rechts.pdf>.

Acesso em 10/05/2016.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HYPPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Trad. José Marcos Lima. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa : Edições 70, 1995.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução – Hegel e o advento da teoria social*. 5ª edição. Trad. Marília Barroso. São Paulo : Paz e Terra, 2004.
- PRADO, Carlos. Razão e progresso na filosofia da história de Hegel. Vassouras : *Revista do Mestrado em História*, vol. 12, nº2, 2010, p. 99-114.
- SCALDAFERRO, Maikon Chaider Silva. Hegel e o fim da História. Fortaleza : *Polymatheia*, vol. V, nº 8, 2009, p. 211-230.

NOTAS

- 1 Importa observar que este texto consiste inicialmente em notas de aulas proferidas na Universidade de Berlim em 1822, 1828 e 1830.
- 2 Para uma abordagem preliminar a propósito do equívoco da tese de Fukuyama, que, inspirado em uma leitura excêntrica de Hegel, enxergava no par capitalismo/democracia liberal o “fim da História”, ver, por exemplo: SCALDAFERRO, 2009, p. 223 e ss.
- 3 Diz Jean Hyppolite: “Apreender as transformações do espírito do mundo, adaptar o pensamento ao devir espiritual, tal é em primeiro lugar o objetivo de Hegel (...). A sua dialética, antes de ser lógica, é um esforço de reconciliar o tempo e o conceito” (HYPPOLITE, 1995, p. 29).
- 4 Dois exemplos históricos, extraídos da *Fenomenologia*, ajudam a compreender essas figuras. O fanatismo, por exemplo, verificou-se no chamado “período do Terror” da Revolução Francesa. Ali, diz Hegel, tentou-se estabelecer de modo imediato a identidade entre a vontade particular e a vontade universal, eliminando todas as mediações entre uma e outra (os estamentos sociais, o Estado). No entender do filósofo, porém, na ausência de mediações, a liberdade universal (do Espírito) não adquire concretude, “não pode produzir nenhuma obra nem ato positivo; resta-lhe somente o *agir negativo*; é apenas a *fúria* do desvanecer” (HEGEL, 2007, p. 405). É esse movimento que explicaria o período jacobino da Revolução. A “bela alma”, por sua vez, tem como protótipo a figura do Cristo: é a recusa de todo o destino, o pairar acima das vicissitudes mundanas, isto é, rejeitar qualquer envolvimento com o mundo efetivo. Ou seja, a “bela alma” visa “separar radicalmente o puro e o impuro” (HYPPOLITE, 1995, p. 55), na medida em que “tem *para si mesma* sua verdade na *certeza imediata* de si mesma” (HEGEL, 2007, p. 434). Ao mesmo tempo, contudo, essa posição de rejeitar o real em nome de salvaguardar sua pureza leva a “bela alma” a cumprir o mais trágico dos destinos: a completa cisão entre si mesma e o mundo, sem possibilidade de reconciliação.
- 5 O neologismo em português é utilizado pelos tradutores brasileiros da *Fenomenologia*.
- 6 “Nada portanto acontece, nada é realizado, a não ser que os preocupados com uma questão encontrem sua satisfação nela. São indivíduos particulares, têm suas necessidades, instintos e interesses especiais. Têm seus desejos e vontades particulares, sua própria percepção e convicção ou, pelo menos, sua atitude e sua opinião, uma vez despertadas as aspirações para refletir, compreender e raciocinar. Por isso, as pessoas precisam que uma causa pela qual devam agir esteja de acordo com suas ideias e esperam que a sua opinião – a respeito de suas boas qualidades, justiça, vantagem, lucro – seja levada em consideração. Isto é de importância especial hoje, quando as pessoas são levadas a apoiar uma causa não por confiança na autoridade de uma outra pessoa, mas antes baseadas em sua capacidade de discernimento e convicção” (HEGEL, 1999, p. 28).
- 7 “Se o projeto do grande homem não comporta essa dimensão universal, não há nenhuma razão para que o povo o siga em sua empresa (...). A ação histórica é coletiva, e quando os indivíduos não encontram nela absolutamente nenhum interesse, é fácil e imaginar como a coesão do povo se desfaz e a obra histórica é abortada. A liberdade em ‘regime histórico’ implica uma

identificação forte do indivíduo com o universal, mas ela inclui uma mínima parte de particularidade, não apenas no caso do grande homem, pelo jogo da paixão, mas igualmente por todos os indivíduos do povo, que devem poder experimentar certo entusiasmo naquilo que fazem, sem o qual a obra da história não é possível. É por isso que Hegel jamais descreve a relação dos indivíduos com o grande homem, no domínio da história mundial, em termos de constrangimento ou de submissão, mas como uma confiança fundada sobre o reconhecimento de um objetivo comum” (BOUTON, 2004, p. 149);

- 8 “A vontade geral existe portanto em si. É preciso justamente que ela passe do *em si* para o *para si*, é necessário que ela se torne efetiva. A criança é em si razoável, mas este em-si é primeiramente exterior, manifesta-se-lhe sob a forma da vontade dos seus pais. Da mesma forma, a vontade geral surge aos homens privados como uma vontade que lhes apreça estranha. Sem dúvida, trata-se apenas de uma aparência, mas tal aparência é um momento da história de todos os povos que é necessário levar em consideração. (...). Na história dos povos, há momentos em que o estado é fundado ou preservado por grandes homens, que encarnam por um instante a vontade geral e que se impõem necessariamente ao povo” (HYPPOLITE, 1995, p. 101).
- 9 Atesta Eric Weil: “Todo o essencial [sobre o Estado] está contido nesses dois parágrafos. A ideia moral, existente na família e na sociedade, só se revela como *pensamento* no Estado. O homem privado age, mas sua ação não visa ao universal que, no entanto, ela realiza: o membro da sociedade trabalha, e, trabalhando para si mesmo, trabalha para todo o mundo; mas ele ignora que seu trabalho é o universal, e por conseguinte o mundo do trabalho é um mundo *exterior* a seus habitantes, um mundo que se faz sem querer se fazer. No Estado, a razão está presente; pois o cidadão é ‘a consciência particular elevada à sua universalidade’, e o Estado é a vontade // do homem enquanto ele quer racionalmente, enquanto ele quer (lembramo-nos da definição hegeliana) a vontade livre. E isso sem nenhuma hipótese mítica ou mágica: este Estado tem realidade na consciência dos indivíduos, das *peessoas*, que, por esta consciência mesma, deixam de ser pessoas puramente privadas. O Estado é real no sentimento patriótico de seus cidadãos, assim como o cidadão é concretamente livre ao reconhecer no Estado a liberdade concreta, ou seja (pois é a mesma coisa), o campo da ação racional: só o Estado tem fins ao mesmo tempo conscientes e universais; ou melhor, por sua essência, ele tem mais que fins – tem um só fim, o fim acima do qual nenhuma fim é pensável: a razão e a realização da razão, a liberdade” (WEIL, 2011, p. 54-5).
- 10 “Um povo é uma totalidade ética, é uma organização espiritual e por isso supera infinitamente o homem isolado, que só pode realizar-se verdadeiramente participando nele, mas é também uma individualidade, portanto, tem em si o momento da negatividade absoluta, (...), a forma absoluta, por oposição à essência positiva” (HYPPOLITE, 1995, p. 81). Cumpre ainda notar que, para Hegel, a *guerra* é “a grande prova da vida dos povos” (HYPPOLITE, 1995, p. 81), na medida em que ela põe em causa a totalidade da vida social. “A guerra é, portanto, necessária na vida de um povo porque, sem ela, o sentido do todo, da sua unidade, desapareceria e a vida humana cairia numa naturalidade sem espírito” (HYPPOLITE, 1995, p. 85).
- 11 Convém demarcar aqui um ponto polêmico em Hegel. Se o Estado é a “configuração existencial” da liberdade, apenas os povos que constituíram um Estado fazem parte do curso histórico. Aqueles que não o fizeram ficam excluídos da história do mundo; são povos *sem história* ou *pré-históricos*, cuja atenção da filosofia da História é dispensável. Essa exclusão vale também para os povos que não têm (tinham) história escrita (*Historie*, que se relaciona dialeticamente com a história em ato, *Geschichte*), como Índia e China, cuja “história” recaía no domínio cíclico, repetitivo, do mundo natural.
- 12 “A essência do espírito é a liberdade, a atividade infinita de se engendrar em uma constelação de ações reunidas em uma obra (*œuvre*). Quando certas condições são dadas, essa obra torna-se história do espírito. Em sua crítica à psicologia empírica [*Fenomenologia do Espírito*, cap. V – V.S.], Hegel mostrou que a noção de obra está ligada àquela de mundo. A liberdade é configuradora (*configuratrice*) de mundo, no sentido em que o indivíduo é suscetível de conservar ou modificar o estado do mundo que o cerca. Não é o mundo que determina os atos do indivíduo; inversamente, os atos do indivíduo, sua obra, que cada vez modificam o sentido

do mundo. Hegel aplica essa tese à história dos povos. A obra do povo nada mais é do que o mundo que é modelado por seus atos. Na história, ‘o espírito consiste em se criar a partir de si mesmo como seu mundo’. Por suas leis, seu direito, sua religião, suas ações, o espírito do povo engendra seu mundo ético como uma segunda natureza, que faz sua historicidade. A ideia de que o indivíduo é seu mundo, que ele produz um mundo em conformidade com seu espírito, apenas recebe seu sentido verdadeiro em ‘regime histórico’. Isso é bastante claro no que diz respeito à alternativa do indivíduo em face do mundo. Hegel explica na *Fenomenologia do Espírito* que o indivíduo tem duas atitudes possíveis face ao mundo: ou ele pode negar sua própria singularidade e afirmar a universalidade do mundo, ou negar a universalidade do mundo existente para afirmar sua singularidade – conservar ou transformar o mundo. Em ‘regime anistórico’, a liberdade individual pode modificar o mundo ético, através de um crime, por exemplo, sem ter, em igual medida, capacidade de alterá-lo em sua universalidade, mantida sem modificações (*inchangée*). Apenas a ação em situação histórica pode trazer à luz (*produire au jour*) um novo mundo ético, com outro direito e outras instituições. A alternativa da liberdade em face do mundo encontra sua plena significação no domínio da história, lá onde uma mudança radical é possível. Em situação histórica, essa alternativa ganha a forma de uma possibilidade presente no bojo da vida ética, que espera para ser realizada. Concretizando essa possibilidade, o grande homem afirma sua singularidade negando o universal existente, mas nada mais faz com isso do que promover um novo universal. Para o grande homem, tanto quanto para os indivíduos que o seguem, a liberdade ‘em regime histórico’ é uma liberdade para o universal” (BOUTON, 2004 p. 159).

- 13 Entretanto, é preciso notar que este progresso não é a todo tempo linear. Com efeito, “a evolução não é uma mera eclosão inocente e sem conflito, como na vida orgânica, mas trabalho duro e ingrato contra si mesmo. Ademais, ela não é apenas o lado formal da evolução em geral, mas a produção de um fim determinado. Tal fim, nós o definimos desde o início: é o espírito e, decerto, conforme a sua essência, o conceito de liberdade. Esse é o objeto fundamental. Por isso, ele é, também, o princípio diretor da evolução, o que lhe dá sentido e importância (...). Inversamente, o fato resulta apenas desse objeto, só tem sentido em relação a ele, e somente nele encontra o seu conteúdo. Na história universal, grandes períodos transcorreram sem que a evolução pareça ter ocorrido. Nesses períodos, ao contrário, toda a imensa cultura anteriormente acumulada foi destruída. Depois de tais períodos, infelizmente, tem sido preciso recomençar do nada, para tentar recuperar – com a ajuda de alguns destroços retirados das ruínas daqueles tesouros, com enorme e renovado dispêndio de forças e de tempo, passando-se por crimes e sofrimentos – uma das regiões dessa cultura já há muito tempo conquistada. Há também desenvolvimentos constantes, edifícios e sistemas de culturas ricos e ornados por todos os lados com elementos originais. A concepção puramente formal da evolução não pode atribuir predileção a um desses aspectos em detrimento de outros, nem tornar compreensível a finalidade dessa ruína de períodos anteriores da evolução; antes, deve considerar tais processos – particularmente sua regressão – como contingências exteriores, e julgar os avanços de acordo com pontos de vista indeterminados, os quais, precisamente por causa dessa concepção de que a evolução como tal é a única coisa que importa, são fins relativos e não absolutos” (HEGEL, 1999, p. 54).
- 14 “Ele tem respeito e veneração por essas intuições e imagens, por esse Zeus no Olimpo, por essa Palas na Acrópole, da mesma maneira que pelas leis dos Estados e pelos costumes; mas ele, o homem, é o útero que concebe todas essas coisas, o seio que as amamenta e o espiritual que as faz crescer e elevar-se. Desta forma, ele é sereno a contemplá-las, e não só livre em si, mas com a consciência de sua liberdade. Assim, a honra humana foi consumida na honra divina. Os homens honram o divino em si e por si, porém nesse divino também honram os seus próprios atos, suas próprias criações e sua existência. O divino adquire sua honra por meio da honra humana, e o humano, mediante a honra divina” (HEGEL, 1999, p.201).
- 15 “‘Os sofrimentos deste tempo não compensam essa glória’. Cristo diz aqui que o sofrimento exterior não deve ser temido como tal e nem se deve fugir dele, pois ele nada significa perante essa glória” (HEGEL, 1999, p. 277).]
- 16 Nesse sentido, vale destacar: “O homem não é livre se não pensa, apenas mantém com o mundo à sua volta uma relação com uma outra forma de ser. Esse entendimento, essa superação do

outro com a mais profunda autoconfiança, contém, naturalmente, a reconciliação; existe realmente a unidade do pensamento com o outro, pois a razão é o fundamento substancial tanto da consciência como do exterior e do natural. Desse modo, o outro diante de si não é mais o além, não tem outra natureza substancial” (HEGEL, 1999, p. 361).

17 Cf. HABERMAS, 2000, p. 26-7.

18 Como esclarece Hyppolite, para Hegel, no mundo moderno, apenas o regime monárquico poderia promover a unidade entre vida pública e vida privada que, no mundo antigo, a democracia havia realizado – e que é, como visto, o sentido último de liberdade; portanto, a “matéria” do próprio Espírito: “Por outras palavras, nas democracias antigas, a *vida privada* e a *vida pública* não se opunham verdadeiramente. A liberdade do homem privado não existia, mas, em contrapartida, a verdadeira liberdade, a liberdade do cidadão formulando para si mesmo as suas leis, constituindo a vontade geral, era a alma da cidade antiga. Tal democracia já não é possível; Hegel mostra-lo-á de novo na *Fenomenologia*, a propósito da Revolução Francesa. No mundo moderno, o homem privado, o proprietário, o burguês, ganharam demasiada importância para serem ao mesmo tempo cidadãos. É por isso que o universal e o singular se opõem na realidade, em vez de se confundirem harmoniosamente, como no mundo antigo. Assim sendo, o governo deixa de ser a expressão de todos, surge como tendo existência independente, é o monarca, e mesmo o monarca hereditário, dado que a natureza desempenha o seu papel nesta oposição, ela é a forma desta existência independente. Há, pois, uma separação entre os governantes e os governados, que é característica do Estado moderno e que se exprime na constituição monárquica; mas entre os dois extremos, o monarca e os súditos, a unidade do todo subsiste. O ideal moderno é a ‘universalidade na perfeita liberdade e independência dos indivíduos’. O indivíduo é livre, procura o seu interesse privado, ele próprio escolhe a sua situação, desenvolve-se para si mesmo; por outro lado, o monarca encarna a lei, é a lei viva, o Estado realizado sob a forma de uma vontade pessoal. Mas a unidade do todo, o universal, é conservada, porque a ‘liberdade privada’ concedida ao indivíduo é a força e a astúcia do Estado, que se coloca acima dos interesses //privados e os dissolve nele. A democracia encontra-se, portanto, ultrapassada, dado que no mundo moderno arriscar-se-ia a mais não ser do que uma dissolução completa do Estado nos interesses privados. Isso foi visível durante a Revolução Francesa, em que, depois de desaparecidos todos os corpos intermédios, ficaram apenas em presença a vontade particular e a vontade geral. Mas a dominação da vontade particular gerou a anarquia e a manutenção da vontade geral exigiu o Terror” (HYPPOLITE, 1995, p. 99-100).

19 É a visão de Marx, por exemplo, para quem Hegel racionalizaria a miséria como momento *necessário* do processo ideal de autodesenvolvimento do Espírito. Em outros termos: para Marx, Hegel resolveria o referido problema social apenas no âmbito do conceito.

20 Por essa interpretação, se, como entendia Hegel, a propriedade é a primeira das qualidades de uma pessoa livre (cf. §44 e 46 da *Filosofia do Direito*, por exemplo), o proletário nem é livre, nem é uma pessoa, pois não tem propriedade. Se as práticas da arte, da religião e da filosofia, numa palavra, o acesso à Cultura, é o que permite a tomada de consciência do ser humano e do Espírito, então o trabalhador assalariado está inexoravelmente afastado desta possibilidade, pois sua função social não lhe concede tempo para se deleitar naquelas atividades (como, de resto, o próprio Hegel também reconheceu, por exemplo, no §243 da *Filosofia do Direito*).